Jesus Ch

Sein Lebe

seine Lehr

sein Wer

von

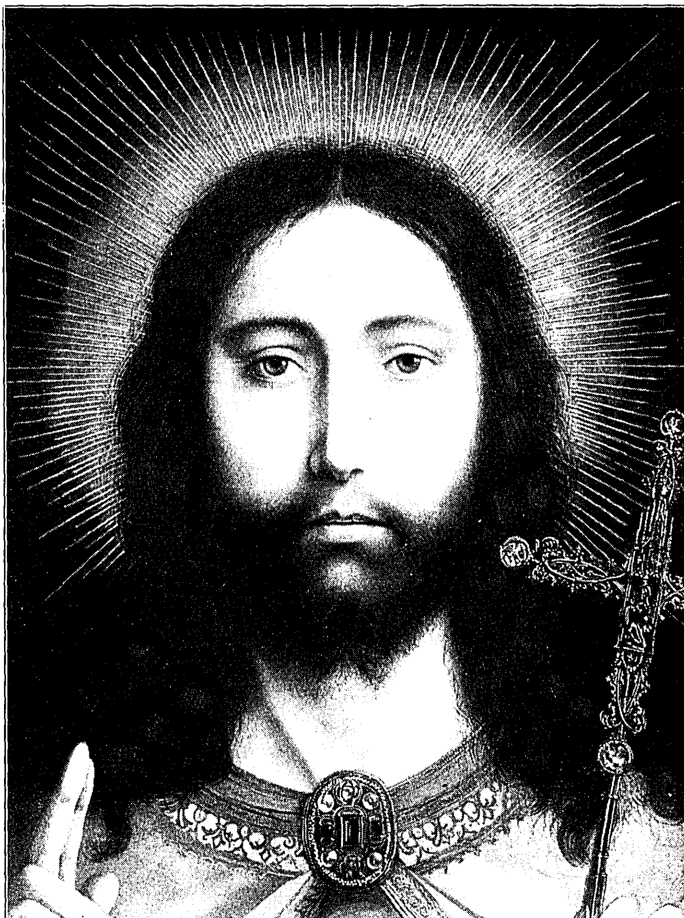
August Re

Christus

Leben
Lehre
Werk
von
...t Reatz

August Reatz

Jesus Christus



Nach dem Gemälde von Quinten Massys im Museum von Antwerpen.

Jesus Ch

Sein Leben, seine Lehre

Von

Dr. August R
Professor der Theol
in Mainz

Zweite und dri
verbesserte Auf
5.–7. Tausend

Freiburg im Breis
Herder & Co. G.m.b.H. Verl

Christus

e Lehre und sein Werk

Von

gust Reatz

or der Theologie

n Mainz

e und dritte

serte Auflage

-7. Tausend

m Breisgau 1925

H. Verlagsbuchhandlung

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 21 Septembris 1925

Dr. Mutz, Vic. Gen.

Mit einem Titelbild

Buchdruckerei von Herder & Co. G. m. b. H. in Freiburg i. Br.

Heinrich Finke
zum 70. Geburtstage
in dankbarer Verehrung
gewidmet

Vorwort zur ersten Auflage

An zusammenfassenden Darstellungen der Persönlichkeit, Wirksamkeit und Bedeutung Jesu, die ebenso auf dem Standpunkt des katholischen Glaubens wie auf dem Boden der wissenschaftlichen Forschung stehen, ist heute kein Überfluß. Und von den wenigen solcher Bücher ist es kaum das eine oder andere, das nicht bloß den modernen Problemstellungen, sondern auch dem Bedürfnis weiterer Kreise unserer Gebildeten Rechnung trägt. Dieser Umstand bestimmte den Herderschen Verlag, vor etwa zwei Jahren an den Verfasser mit einer entsprechenden Anregung heranzutreten.

Das Ersuchen des Verlags kam meinen eigenen Wünschen entgegen. Vorlesungen, die ich noch als Privatdozent in Freiburg teils gehalten teils ausgearbeitet hatte, boten mir willkommene Vorstudien. Ich war um so mehr bereit, sie für den Druck zu verarbeiten, als mein veränderter Lehrauftrag an der hiesigen Anstalt ihre unmittelbare Verwendung nicht mehr möglich machte.

Das vorliegende Buch will nun weder ein „Leben Jesu" noch eine „Apologie der Gottheit Christi" sein. Aber es will ein geschichtliches Gesamtbild seiner Persönlichkeit, seines Lebens, seiner Lehre und seiner Wirksamkeit zeichnen. Es will das mit besonderer Berücksichtigung der zahlreichen Probleme, die für die geistige Einstellung des modernen Menschen an die Person Jesu und an sein Evangelium geknüpft sind. Daß deshalb neben der geschichtlichen Betrachtung auch philosophische Erörterungen nicht fehlen konnten, ist selbstverständlich; und daß es sich nicht bloß um eine mechanische Wiedergabe, sondern auch um eine Interpretation der Lehrgedanken Jesu handeln müsse, braucht ebensowenig betont zu werden. Natürlich drängten die zahllosen Kontroversen der neueren Jesus-Forschung auf Schritt und

Tritt zu klarer, bestimmter Stellungnahme; doch war es mir nirgends um eigentliche Polemik zu tun. Es genügte mir, schlicht und sachlich dem Jesusbild der rationalistischen Kritik das Jesusbild einer mit dem Glauben zusammenstimmenden kritischen Forschung gegenüberzustellen. Dabei leitete mich die feste Überzeugung, ein Christusbild, das nur im reinen Glanze seiner Ideenfülle und in der unerfindlichen Harmonie und Geschlossenheit dieses einzigartigen Menschenlebens erstrahlen würde, müßte den Stempel seiner geschichtlichen Wahrheit an der Stirne tragen.

Unsere schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse haben die Drucklegung des Buches wohl etwas verzögern, aber nicht verhindern können. Sein Erscheinen im gegenwärtigen Augenblick beweist nicht bloß, daß der alte Unternehmungsgeist des Herderschen Verlags stärker ist als der lastende Druck äußerer Schwierigkeiten, sondern auch das andere, daß sich Verlag und Verfasser eins wissen in dem Glauben an den ungebrochenen Idealismus des deutschen Volkes und vor allem seiner akademischen Jugend.

Schließlich sage ich noch ein Wort herzlichsten Dankes meinem verehrten Kollegen Dr. Alfred Wikenhauser, Privatdozenten an der Universität Freiburg i. Br., der sich in liebenswürdigster Weise der Mühe unterzog, die Korrektur mitzulesen. Noch manche wertvolle Anregung hat er mir dabei gegeben.

Daß die in den Anmerkungen gebotenen Literaturnachweise weniger dem fachwissenschaftlichen als dem praktischen Interesse dienen wollen, ist selbstverständlich. Sie bringen bloß die allernotwendigsten Belege und möchten den Studierenden nur die erste Handreichung leisten.

Mainz, am 2. März 1924.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten und dritten Auflage

Die Durchsicht der vorliegenden Auflage wurde Ende Februar abgeschlossen. Die verhältnismäßig kurze Zeit, die seit dem Erscheinen des Buches bis dahin verflossen war, schien mir keine wesentlichen Änderungen notwendig zu machen. Nur der Abschnitt über Parusie und Weltgericht hat eine Überarbeitung erfahren. Auf Nordens vielbesprochene religionsgeschichtliche Untersuchung: „Die Geburt des Kindes", konnte ich noch in einer längeren Anmerkung Bezug nehmen.

Mainz, im Juni 1925.

Der Verfasser.

Inhalt

II. Die messianische Verkündigung

III. Die messianische Stiftung

Einleitung

Das Christentum war vom ersten Augenblick seines Bestehens an Christusbekenntnis. Der Glaube an Jesus, den erhöhten Herrn, den Erlöser und Gottessohn, war der Inhalt der ältesten apostolischen Predigt. Er war die Seele des ersten christlichen Gemeindelebens und das Grundmotiv urchristlicher Frömmigkeit.

So ist es durch die Jahrhunderte geblieben. Aber auch dort, wo man diesen Glauben nicht zu teilen vermochte, stand Jesu Person zu allen Zeiten im Mittelpunkt des Interesses. Man braucht nur das Evangelium aufzuschlagen, um bereits hier dem „Christusproblem" zu begegnen. Seitdem ist das Interesse an Jesus nicht geringer geworden. Die Christus-Frage blieb das Königsproblem der Dogmengeschichte. Die Weissagung des greisen Simeon erfüllte sich: an Jesu Person haben sich zu allen Zeiten die Geister geschieden. Nicht bloß im Namen der Wissenschaft, sondern mehr noch im Namen der Religion haben alle Jahrhunderte die Christus-Frage aufs neue gestellt; alles echte und ernste religiöse Suchen führte letzten Endes immer wieder auf Jesu Person zurück.

Das ist die Sprache der Tatsachen. Kann man ihnen gegenüber behaupten, das christologische Problem sei religiös bedeutungslos und

eine Belastung des reinen Christentums? Wenn der Sohn nicht ins Evangelium gehörte, wie eine moderne Formel lautet, dann wäre das geschichtliche Christentum der unerhörteste Irrtum der Weltgeschichte. Dann wäre auch außerhalb des positiven Christentums alles Forschen und Ringen um Jesu Person die heilloseste Verirrung religiösen Denkens und Fühlens. Dann wäre die erhabenste Begeisterung, der die Menschheit ihre größten Taten verdankt, dann wäre die innigste Frömmigkeit, der die herrlichsten Blüten der Mystik entsprossen, dann wären die leuchtenden Ideale christlicher Opferliebe und weltüberwindender Seelengröße nur die Ergebnisse irreligiöser Verstiegenheit.

Auch die Kritik kann sich dem Ernst dieser Folgerungen nicht verschließen. Mehr und mehr betont sie die einzigartige Bedeutung der Persönlichkeit Jesu nicht bloß für die Entstehung des Christentums, sondern auch für das gesamte christliche Denken und Leben: „Wenn wir den Glauben an Jesus", gesteht einer ihrer ersten Vertreter, „und die Liebe zu Jesus aus dem Christentum entfernen wollten, wie armselig würde es? Und wenn nicht alles trügt, und unsere älteste Überlieferung uns in unbegreiflicher Weise irreführen sollte, liegt der letzte Grund zu dieser ganzen persönlichen Zuspitzung der Jesusreligion bei niemand anderem als ihm selber."[1]

So ist die Christus-Frage eine durchaus religiöse Frage, sie ist die Kernfrage des christlichen Glaubens. Aber sie ist gleichzeitig eine geschichtliche Frage. Denn Jesus — nur krankhafter Mangel an Wirklichkeitssinn konnte das bezweifeln — ist eine geschichtliche Persönlichkeit. Wer er war und was er uns sein will, können wir letzten Endes nur von ihm selbst erfahren, aus der Betrachtung dessen, was er redete und tat. Den Weg dazu weist die methodische Erforschung der geschichtlichen Quellen, in denen wir den ältesten Niederschlag der

urkirchlichen Tradition besitzen. Ihre Zahl ist nicht groß. Es sind in der Hauptsache die vier kanonischen Evangelien. Ob sich aus ihnen der ursprüngliche Tatbestand noch erkennen läßt, werden die nachfolgenden Untersuchungen zeigen müssen. Die Mehrzahl der Forscher ist von dieser Möglichkeit überzeugt. Natürlich denkt dabei niemand an eine lückenlose Darstellung der Reden und Taten Jesu. Eine solche Vollständigkeit haben unsere Quellen nicht einmal beabsichtigt. In vielem muß es genug sein, die großen Linien mit historischer Gewißheit aufgezeigt zu haben.

Unsere Darstellung wird in erster Linie die synoptischen Evangelien berücksichtigen. Sie haben auch die äußere Form der Reden Jesu in größter Unmittelbarkeit und Frische aufbewahrt, während das vierte Evangelium, seinem besondern Zwecke entsprechend, der theologischen Reflexion weiteren Spielraum gewährt. Hier ist natürlich nicht der Ort, über solche literarische Vorfragen eingehender zu handeln. Einige Bemerkungen über die Entstehung und den geschichtlichen Wert unserer Quellen mögen genügen.

Die Abfassungszeit der ersten drei Evangelien — ihrer weitgehenden Übereinstimmung wegen „synoptische" genannt — läßt sich bloß annähernd bestimmen. Doch müssen sie vor dem Jahre 70 geschrieben sein. Wären sie später entstanden, so hätte die Weissagung vom Untergang Jerusalems mehr den Eindruck der erlebten Wirklichkeit und weniger die verschwommene Linienführung der prophetischen Perspektive festgehalten. Auf ein genaueres Datum führt das Verhältnis des Lukasevangeliums, des letzten der synoptischen Evangelien, zur Apostelgeschichte. Die Apostelgeschichte muß im Jahre 63, noch vor Beendigung der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus, abgeschlossen sein[2]. Nun weist aber ihr Prolog auf das Evangelium

zurück. So ist für dieses wenigstens eine Grenze nach unten gegeben. Vielleicht ist das Jahrzehnt zwischen 55 und 65 die Entstehungszeit unserer drei ersten Evangelien.

Aber vergessen wir nicht, daß diese Evangelien wieder auf ältere, mündlich oder schriftlich fixierte Überlieferungsformen zurückgehen. So ist das Markusevangelium nur die griechische Bearbeitung eines älteren aramäischen[3] Erzählungsstoffes, in dem wir nach einer glaubwürdigen Mitteilung des Papias von Hierapolis († um 150) die Predigt Petri besitzen. Lukas hat diese Erzählungen nach Inhalt und Form, bisweilen sie sprachlich etwas glättend, aus Markus, seiner Hauptquelle, übernommen. Aber auch dem Matthäusevangelium liegen sie, wenngleich in anderer Fassung, zu Grunde. Offenbar bestimmten die Erzählungen des Apostelprimas von Anfang an den Grundtyp der palästinensischen Verkündigung und deswegen auch die Darstellung und Stoffauswahl des ersten, judenchristlichen Evangeliums. Aber Matthäus und Markus haben ihren gemeinsamen Erzählungsstoff nicht etwa frei und selbständig formuliert. Vielmehr setzt ihre Darstellung schon mündlich fixierte Erzählungsgruppen voraus, die nach sachlichen Gesichtspunkten oder nach Stichworten zusammengestellt waren. Natürlich liefen solche Stücke in etwas abweichenden Formen um, und es ist gewiß, daß Matthäus und Markus zwei verschiedene „Rezensionen" dieser ältesten Überlieferung benützt haben. Nur so begreifen sich ihre Textunterschiede in sonst völlig gleichen Erzählungsgruppen. Überdies wird man zur Erklärung der durchgängigen, auch formalen Übereinstimmung zwischen den beiden ersten Evangelien noch eine Benützung des Matthäus durch Markus oder des Markus durch Matthäus annehmen müssen. Eine jüngere Auffassung, die sich vor allem auf innere Gründe stützt, entscheidet sich für die letztere Möglichkeit. Die ältere Meinung, die sich auf äußere Zeugnisse beruft, geht dahin, daß

Markus ein aramäisch geschriebenes Matthäusevangelium und der Übersetzer des Matthäus den Markus benützt habe.

Über Markus hinaus weisen Matthäus und Lukas noch einen weiteren gemeinsamen Stoff auf, der fast nur aus Redestücken besteht. Diese Beobachtung führt auf eine gemeinsame Quelle, eine ursprünglich aramäische Sammlung von Herrensprüchen [4], die nach Sachgruppen geordnet war und anfangs bloß mündlich fortgepflanzt wurde. Noch heute kann man leicht ihren ursprünglichen Zusammenhang wiederherstellen, wenn man die einzelnen Sprüche, vom übrigen Stoff losgelöst, in der Ordnung des Lukas aneinanderreiht. Die bei Matthäus und Lukas verschiedene Textgestalt dieser Sprüche begreift sich wiederum aus einer gewissen Unbestimmtheit und Flüssigkeit des Ausdrucks, denen eine zunächst bloß mündlich fortgepflanzte Spruchsammlung ausgesetzt war. Ob man außerdem zur Erklärung der weitgehenden Übereinstimmung zwischen dem ersten und dem dritten Evangelium auf eine Abhängigkeit des Lukas von Matthäus schließen muß, bleibt zweifelhaft.

Wir sind also der Überzeugung, daß der Abfassung unserer Evangelien eine mündliche Urtradition vorausliegt, die sich in der Doppelform von Erzählungen und Sprüchen kristallisierte. Man hat sie oft mit der mündlichen Überlieferung verglichen, welche die Sprüche und Taten der großen Rabbinen, eines Hillel oder Schammai, aufbewahrt hat. Ein großer und wesentlicher Teil des evangelischen Erzählungs- und Redestoffes geht mittelbar oder unmittelbar auf diese Urtradition zurück. Für die Treue der evangelischen Berichterstattung haben wir zugleich die beste Kontrolle, da Matthäus und Markus einerseits, Matthäus und Lukas anderseits denselben Überlieferungsstoff in zwei selbständigen Rezensionen aufbewahrt haben. Damit stehen wir auf einem unerschütterlichen Fundament.

Aber auch dort, wo die einzelnen Evangelien Sondergut bringen, muß sich die Kritik vor aller Übertreibung und Voreingenommenheit hüten. Es handelt sich jedenfalls um ein Überlieferungsmaterial, das älter ist als die griechischen Evangelien und den aramäischen Ursprung nirgends verleugnet. Überall ist das galiläische oder jerusalemische Kolorit mit erstaunlicher Sicherheit festgehalten, und überall zeigt sich eine Kenntnis jüdischen Lebens, wie es mit dem Jahre 70 verschwunden war. Auch hier haben wir es mit Erzählungen und Spruchlehren zu tun, die jedenfalls schon in den ersten Jahrzehnten der Urgemeinde unter den Augen der Apostel umliefen und allgemein bekannt und vertraut waren.

Schließlich darf auch der Geschichtswert des Johannes-Evangeliums nicht unterschätzt werden. Auch das vierte Evangelium überliefert die Gedanken Jesu, wenngleich ihre Formulierung mehr die Eigenart des Evangelisten erkennen läßt. Die Einzeluntersuchung wird zu zeigen haben, daß auch dieses Evangelium den Tatbestand und den wesentlichen Inhalt der Reden Jesu treu wiedergibt. Seine Abfassung durch den Apostel Johannes, für die nicht nur die äußere Bezeugung, sondern auch innere Gründe sprechen, bietet für seine Glaubwürdigkeit hinlänglich Gewähr.

I. Leben und Persönlichkeit

1. Die Vorbereitung

Die Berufungsgeschichte Jesu beginnt nicht erst mit den Taufereignissen am Jordan. Es mag sein, daß die älteste Missionskatechese davon ausging, wenigstens legt das Markusevangelium diesen Schluß nahe. Aber die drei andern Evangelien erinnern daran, daß Jesu Person und Leben noch aus tieferem und geheimnisvollerem Urgrund heraus verstanden sein will. Darum haben Matthäus und Lukas ihre Vorgeschichten, Johannes seinen Prolog vorausgeschickt.

Kindheitsgeschichten Jesu bieten nur Matthäus und Lukas. Freilich können auch sie den Ansprüchen derer nicht genügen, die Jesus bloß nach den Gesetzen einer rein natürlichen Psychologie zu verstehen suchen. Sie bedeuten eine Absage an alle Versuche dieser Art. Sie wollen uns nicht erklären, wie Jesus geworden ist; aber sie erzählen uns, warum und woher er gekommen ist. Sie bieten keine Vorstudien zur Biographie eines außergewöhnlichen Menschenlebens; aber sie berichten Tatsachen, aus denen uns die Erhabenheit eines überweltlichen Ursprunges entgegenleuchtet.

Man kann nicht sagen, daß diese Kindheitsgeschichten eine Tendenz verfolgen; dafür sind sie viel zu schlicht und anspruchslos. Aber sie sprechen aus einer großen und starken Überzeugung heraus. Sie sprechen aus der Überzeugung, daß Jesus mehr gewesen ist als ein bloßer Mensch. Worauf es ihnen ankommt, ist die Feststellung seiner übernatürlichen Berufung vom ersten Augenblick seines Lebens an. Eine wunderbare göttliche Tat bestimmt die Stunde seines Kommens, göttliche Offenbarung kennzeichnet den Inhalt seiner Aufgabe. Über diesem Leben walten noch andere Gesetze als jene der allgemeinen Vorsehung, welche sonst die Menschenschicksale leitet. Zwar steht auch Jesu Leben im Strome göttlicher Führungen und Fügungen, die wir

„Geschichte" heißen. Aber zugleich wächst es vom ersten Augenblick an über alle natürlichen Voraussetzungen der Geschichte und über alle psychologischen Bedingungen des Geistes unendlich hinaus. Hier greift Gottes Allmacht und Güte neu schöpfend und unmittelbar gestaltend in die Welt mechanischen Geschehens und psychologischer Entwicklungen. Ein neues Fiat weckt eine neue Welt, die geheimnisvolle Innenwelt des Gottessohnes.

Das ist der tiefe Sinn und der wesentliche Inhalt der Kindheitsgeschichten. Man mag immerhin urteilen, sie seien eine Geschichtsphilosophie des Glaubens. Aber es ist in diesem Falle die einzig mögliche Geschichtsphilosophie und eine Geschichtsphilosophie, die sich auf Tatsachen beruft. Welche ernsthafte Gründe ließen sich auch gegen die Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen beibringen? Ihre Überlieferung und Bezeugung ist einwandfrei. Daß sie Wunder berichten, kann für den kein Grund zum Mißtrauen sein, für den Jesus selbst das größte Wunder aller Zeiten bedeutet. Ihr ganzer Stil beweist, daß sie Geschichte und nicht Legende bieten wollen. Die schlichte Darstellung, die zarte Zurückhaltung, die Lückenhaftigkeit an Punkten, wo die fromme Neugier am meisten zu fragen hat, die erstaunliche Genauigkeit in der Schilderung lokaler und zeitgeschichtlicher Einzelheiten: das alles bestätigt den geschichtlichen Charakter dieser Erzählungen.

Noch jeder, der die Kindheitsgeschichten unbefangen gelesen hat, empfand in diesen Berichten die wundervolle Harmonie von schlichter Alltäglichkeit und übermenschlicher Größe. Die äußern Umstände, welche die Geburt und die ersten Lebensjahre Jesu begleiten, sind von überraschender Einfachheit. Seiner Familie und seiner Geburtsstätte fehlte jeder irdische Glanz. Seine Wiege stand in einem entlegenen Winkel Asiens und inmitten eines verachteten Volkes. Sein Erscheinen hatte nichts von der Pose menschlicher Größe und von der Geste eines weltgeschichtlichen Augenblicks. Wie von seinem späteren Wirken, so galt auch von seinem Eintritt in die Welt: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerem Gepränge, noch wird man sagen:

Sieh hier oder sieh dort! Siehe das Gottesreich ist mitten unter euch" (Luk. 17, 20 f.).

Und dennoch war alles außergewöhnlich, was seine Nähe und seine erste Gegenwart offenbarte. Wo die Welt schwieg, redete Gott in der ihm eigentümlichen Sprache. Es war die Sprache der Prophetie und der übernatürlichen Visionen, die Sprache erfüllter Weissagungen und wunderbarer Geschehnisse.

Seit Jahrhunderten war die Stimme der Prophetie in Israel verklungen, aber ihr Geist erwachte aufs neue, um Jesu Ankunft zu verkündigen. Einst hatte der Herr durch den Propheten Joel von der zukünftigen Heilszeit gesprochen: „Ich werde meinen Geist über alles Fleisch ausgießen. Eure Söhne und Töchter werden prophezeien, eure Greise Träume haben und eure Jünglinge Gesichte schauen" (Joel 2, 28). Das begann sich zu erfüllen, als Jesus in die Welt trat. Der Geist der Weissagung ergoß sich über Maria und Elisabeth, über Zacharias, über Simeon und Anna; in Traumgesichten redete Gott zu Joseph und den Weisen, durch Engelserscheinungen zu dem opfernden Priester im Tempel, zur demütigen Jungfrau in einsamer Zelle, zu den frommen Hirten auf dem Felde.

Der Unglaube stößt sich an der zarten, duftigen Poesie, die über diesen Geschichten schwebt, als ob die rauhe Wirklichkeit des Lebens für kein Idyll mehr Raum gewähre. Aber Lukas, dem wir sie zumeist verdanken, versichert mit dem Ernst des Historikers, daß er allem gewissenhaft nachgeforscht habe (Luk. 1, 3); er unterbricht seine anmutigen Schilderungen mehrere Male durch den trockenen Hinweis auf die Zuverlässigkeit seiner Quellen. So erfahren wir, daß die geheimnisvollen Vorgänge im Hause des Zacharias in der ganzen Nachbarschaft bekannt waren, und daß die Erinnerung daran sich noch in späterer Zeit auf dem Gebirge Juda erhalten hatte (Luk. 1, 65). Wir hören weiter, daß Maria alles, was sie erlebte, in ihrem Geiste erwog und in ihrem Herzen verwahrte, eine Versicherung, die am Schlusse der Kindheitsgeschichte ausdrücklich und feierlich wiederholt wird (Luk. 2, 19 51). Vor allem bürgt aber die altertümliche Form der eingestreuten Reden

und Hymnen für die Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen. Besonders das Benedictus und Magnificat zeigen eine ausgesprochen jüdische Färbung. Noch sieht hier die prophetische Erwartung den Messias als ruhmreichen Sproß den Thron seiner Väter besteigen und eine ewige Herrschaft über Jakobs Haus errichten. Der Vorläufer erscheint in der Kraft des Elias, um dem Herrn ein wohlbereitetes Volk zuzuführen und ganz Israel der messianischen Segnungen teilhaftig zu machen. Als messianische Aufgabe gilt die Niederwerfung der Feinde Israels und der endgültige Triumph des auserwählten Volkes. Das alles hat sich in anderer Weise erfüllt, als es die buchstäbliche Deutung erwarten mußte. Die altertümliche Form dieser Prophetie weist auf ihre vorchristliche Herkunft. Am wenigsten hätte ein heidenchristlicher Schriftsteller Grund gehabt, sie aufzunehmen, wäre er nicht ihres ehrwürdigen Ursprungs gewiß gewesen.

Dogmatische Vorurteile mögen immerhin an der Geschichtlichkeit dieser Erzählungen zweifeln lassen. Aber man sollte doch auf jene unwissenschaftlichen Erklärungsversuche verzichten, die eine oberflächliche religionsgeschichtliche Betrachtung zusammengetragen hat. Es ist wirklich sinnlos, bei der Geburtsgeschichte Jesu auf die Überlieferungen von Cyrus und Romulus zu verweisen, nur weil die Sage von ihnen erzählt, daß sie unter Hirten aufgewachsen seien. Und kann man mit einem größeren Schein von Berechtigung an die Geburtsgeschichte des Mithras erinnern? Es ist wahr, daß die spätere Legende berichtet, wie Hirten aus einem Versteck der Felsengeburt des Gottes zugesehen hätten. Aber dieser Zug ist durchaus sekundär; der ursprünglichen Mithrassage war er fremd [1]. Nicht besser steht es mit den vermeintlichen Parallelen zur Simeongeschichte. Könnte man ihr wirklich die phantastische Begegnung Buddhas mit Asita an die Seite stellen, nur weil hier und dort sich Kind und Greis begegnen? Wenn übrigens die urchristliche Kirche diese Tempelszene erfunden hätte, was konnte sie bewegen, dem greisen Simeon ausgerechnet das Wort von der Verherrlichung Israels in den Mund zu legen? Und welches Interesse konnte sie an so bedeutungslosen Einzelheiten gehabt haben, wie es

das Alter der Prophetin Anna, der Name ihres Stammes und ihres Vaters zweifellos sind? Um diese Dinge kümmert sich wohl die Geschichte, niemals die Legende.

Die messianische Offenbarung, von der die Kindheitsgeschichte berichtet, diente einer doppelten Aufgabe: Sie sollte den Geist der alten Prophetie erneuern und zugleich den Anfang der Erfüllung verkünden. Das mußte zunächst im kleinen, gläubigen Kreise geschehen, bis die „Stimme des Rufenden in der Wüste" (Js. 40, 3) die breiten Volksmassen erschüttern würde.

Man darf diese beiden Ankündigungen nicht voneinander trennen. Es ist im Grunde nur eine prophetische Bewegung, die von den verborgenen Anfängen bis an die Schwelle des öffentlichen Lebens Jesu führt. Was gleich lindem Frühlingshauch in Engelsstimmen und prophetischen Hymnen die keimenden Hoffnungen gläubig harrender Seelen zur Blüte bringt, schreckt später im Jordantal wie reinigender Gewittersturm die weltlich gesinnten Herzen aus verhängnisvoller Ruhe empor. Darum weisen schon die ersten prophetischen Anfänge auf die kommende Vollendung. Das Benedictus jubelt im Gedanken an den größten der Propheten, wie umgekehrt Johannes das gewaltige Schlußwort dieser Prophetie gesprochen hat. Und wie die Persönlichkeit und das Wirken des Täufers die feierliche Bestätigung jener prophetischen Anfänge bedeutet, so wird die übernatürliche Eigenart dieses Mannes erst ganz verständlich, wenn wir beachten, aus welcher Wunderwelt höheren Geisteswaltens er gekommen ist. Die prophetischen Stimmen der Kindheitsgeschichten und die Verkündigung am Jordan gehören in jeder Weise zusammen: es sind nur verschiedene Szenen desselben erhabenen Schlußaktes, in dem das Drama der alttestamentlichen Prophetie verklingt.

Hier stellt sich uns die Frage nach dem Wesen der messianischen Prophetie überhaupt. Dem oberflächlichen Urteil erscheint der alttestamentliche Messiasgedanke wie ein antiquiertes Ideal, das die christliche Religion belastet. Aber man darf hinter den vergänglichen

zeitgeschichtlichen Formen den unvergänglichen Sinn des messianischen Gedankens nicht übersehen. Die messianische Idee gründet vor allem auf der bestimmten Überzeugung von der Macht der Persönlichkeit in Religion und Geschichte. Und sind wir heute nicht mehr als je geneigt, die überragende Bedeutung der geschichtlichen Persönlichkeit gegenüber dem Chaos rein mechanischer Ursächlichkeit anzuerkennen? Erscheinen uns doch die großen Tatsachen der Geschichte wieder in höherem Maße als Offenbarung persönlichen Geisteslebens, das zeugend und gestaltend die Schranken des Gegebenen durchbricht. Um so mehr sollten wir es verstehen, was der Messiasgedanke besagen will. Auch das Gottesreich kann auf Erden nur durch die schöpferische, freilich übernatürliche Geistesmacht einer geschichtlichen Persönlichkeit verwirklicht werden.

Die messianische Weissagung reicht bis in die älteste Zeit hinauf. Aber erst die Propheten haben die wundervollen Tiefen der Messiasidee beleuchtet. Das Grundmotiv der prophetischen Erwartung läßt sich in wenigen Sätzen aussprechen: Der Messias ist der Gottgesalbte und Gotterfüllte; aus der Fülle seines gottverbundenen Geistes wird ein neues Gottesvolk Heil und Leben gewinnen.

Diese Gedanken liegen freilich nicht an der Oberfläche. Aber sie sind doch stets unter der sinnlichen Hülle faßbar, die sie verbirgt. Nur muß man sich bewußt bleiben, daß die Prophetie nicht die Geschichtschreibung des Zukünftigen ist; sie schaut das Wesen des Zukünftigen in der Form des Gegebenen. Unter der Voraussetzung des theokratischen Gedankens lag es nahe, daß sie dem Messiasbilde die Farben eines gottgesandten Heldenkönigs und Friedensfürsten lieh. Aber auch in dieser Form ragt der Messiasglaube über die Beschränktheit national-irdischer Hoffnungen unendlich hinaus. Was man von dem großen König der Zukunft erwartete, war der endgültige Triumph der Sache Gottes und die ewige Herrschaft der Heiligkeit und Gerechtigkeit auf Erden. So meinte es schon das alte Trostwort des Isaias: „Seine Herrschaft wird sich mehren und des Friedens wird kein Ende sein. Auf dem Throne Davids und in seiner Herrschaft wird er sitzen, daß er sie befestige und stütze durch Recht und Gerechtigkeit auf

ewig" (Js. 9, 7). Um seines tieferen religiösen Gehaltes willen überdauerte dieser Glaube auch den Sturz der davidischen Dynastie. Der Bau des neuen Gottesreiches ruht nicht auf den schwankenden Stützen politischer Macht. Der Messias kann auch die zerfallene Hütte Davids wieder aufrichten und als neuer Wurzelschoß aus dürrem, unfruchtbarem Erdreich hervorgehen (Os. 3, 5. Js. 53, 2). Er bedarf überhaupt nicht der Formen irdischer Herrschergröße: „Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und heilbringend; er ist arm und reitet auf dem Füllen einer Eselin" (Zach. 9, 9).

Das alles beweist den innerlichen Charakter des messianischen Königtums. Es soll eben der Offenbarung und Verwirklichung einer geistigen Gottesherrschaft dienen: „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da erwecke ich David einen gerechten Sproß. Er wird als König herrschen und weise sein und Recht und Gerechtigkeit schaffen auf Erden. Denn das ist der Name, womit man ihn nennen wird: Jahve, unsere Gerechtigkeit" (Jer. 23, 5 f.). Die letzten Worte enthüllen die ganze Tiefe des messianischen Ideals. Hier ist keine Rede von politischer Macht und irdischem Königsglanz; aber in deutlicher Anspielung auf den Namen des damals regierenden Königs Sedekias: „Jahve, meine Gerechtigkeit", kennzeichnet Jeremias den Sinn des neuen Königtums: „Jahve, unsere Gerechtigkeit." Darin liegt alles. „Der abgrundtiefe Gegensatz zwischen dem empirischen Königtum und jenem zukünftigen kommt damit zum Ausdruck: jetzt steht einer an der Spitze, der nur für sich Gerechtigkeit Jahves in Anspruch nimmt, unter dem Zukunftskönig wird Israel ein Volk von durch Gott Gerechten, eine erlöste Gemeinde sein."[2]

Diese Gerechtigkeit zu schaffen, ist die Königsaufgabe des Messias. Seine Königsmacht ist die schöpferische Macht des göttlichen Geistes. Von hier aus begreift man auch die emphatische Bedeutung des Messiasnamens, der erst dem Spätjudentum zur leeren Formel wurde. Der von Jahve Gesalbte ist Quellgrund göttlicher Heiligkeit, Träger göttlichen Geistes, der die neue Theokratie begründen und leiten soll (Js. 61, 1; 11, 2 f.).

Vor diesem geistigen Messiasideal fallen auch die Schranken des Nationalismus. Die Verinnerlichung des theokratischen Gedankens mit seiner neuen Einstellung auf Seele und persönliche Heiligung fordert einen weltumspannenden Idealismus: „Darum wird es an jenem Tage geschehen: Der Wurzelschoß Jahves ist aufgerichtet als Feldzeichen für alle Völker" (Is. 11, 10; vgl. Is. 42, 6 f.). Auch hier bedeutet die Gottesherrschaft des Messias nicht irdische Eroberungen und äußere Machtentfaltung, sondern Innerlichkeit und Geistesgröße, die Kraft der Gnade und der Wahrheit.

So gewinnt das Königtum des Messias zugleich einen priesterlichen und prophetischen Charakter. Als Priesterkönig haben denn auch die Psalmen, Jeremias, Ezechiel und Zacharias ihn verkündet: „Siehe, ein Mann, Sproß ist sein Name ... er wird den Tempel des Herrn bauen ... auf seinem Throne sitzen und herrschen und Priester auf seinem Throne sein" (Zach. 6, 12 13). Als priesterlichen Messias schildern ihn die großen Leidensweissagungen vom „Manne der Schmerzen" und vom „Gottesknecht", der durch sein Leiden Sühne und Sündentilgung schaffen soll (Is. 53, 4—11; vgl. Ps. 21). Den prophetischen Beruf des messianischen Königs hat vor allem Isaias geweissagt: Der Messias wird mit dem Geiste des Herrn gesalbt sein, daß er aus der Fülle dieses Geistes die Menschheit belehre und Licht sei für alle Völker (Is. 2, 2 ff.; 11, 2; 49, 2 6; 50, 4 ff.; 53, 9).

Betrachtet man diese Verheißungen als Ganzes, so wird man sich kaum der Erkenntnis verschließen können, daß die Messiaswürde die Schranken des Geschöpflichen sprengt. Gewiß haben die Propheten den Wurzelschoß Jesses und den leiblichen Nachkommen Davids für einen wahren Menschen gehalten. Sie sahen ihn leiden, sterben und auferstehen (Is. 53; 11, 10; vgl. Ps. 15, 10 f.). Aber gerade das ist das Geheimnis der alttestamentlichen Prophetie, daß sie diesen Einzigen und Unerreichbaren im Glanze übermenschlicher Hoheit geschaut hat. Schon die Vorstellung, daß sein Königtum ewige Herrschaft, weltumspannende Friedensherrschaft sein solle, unvergänglich auf Gerechtigkeit und Heiligkeit gegründet, ist im Rahmen des Bloß-Endlichen

unvollziehbar. Dazu kommt die Überzeitlichkeit seines Ursprungs. Michäas verkündet seinen Ausgang von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit (Mich. 5, 2). Vielleicht noch weiter drängt die messianische Namenreihe bei Isaias: „Wunderbarer, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Heilsfürst (Is. 9, 6). Am kühnsten überragt schließlich die Menschensohnvision bei Daniel die Maße des Geschöpflichen. Wie sonst nur Jahve erscheint hier der Menschensohn auf den Wolken des Himmels, um eine ewige Herrschaft zu empfangen (Dan. 7, 13 f.).

Das waren die prophetischen Erwartungen. Die Kritik hat sie im Rahmen des strengen Monotheismus der Propheten als unlösbares Rätsel empfunden. Uns besagen sie mehr. Sie erschließen uns die ganzen Tiefen des messianischen Ideals als eines priesterlichen und göttlichen Herrschertums.

Der unvergängliche Gedankeninhalt dieser alten Weissagungen war zu Beginn der christlichen Zeitrechnung nicht verloren gegangen. Aber er war unter dem Schutt einer apokalyptischen Phantastik begraben. Die neue Prophetie der Kindheitsgeschichte war der Gotteshauch, der das heilige Feuer unter der Asche entfachte. Was uns überliefert ist — es sind nur schwache Andeutungen —, bewegt sich wieder in den erhabenen Gedankengängen der Propheten. Man begegnet auch wieder den alten geheiligten Formeln und Bildern. Aus der Verkündigung der Engel und aus den Jubelhymnen dieser begnadeten Menschen leuchtet uns die alte Hoffnung in neuer Glut entgegen: Jetzt wird Gott den wunderbaren Davidssproß erwecken, um ihm den Thron seines Ahnherrn zu geben und eine ewige Herrschaft über das Haus Jakobs zu errichten (Luk. 1, 32). Jetzt sollen sich die alten Verheißungen erfüllen, die schon dem Abraham gegeben waren. Jetzt wird Israel von allen seinen Feinden befreit werden, um in ewigem Gottesfrieden Jahve seinem Herrn zu dienen (Luk. 1, 73 f.). Wohl kleidet sich auch hier das Ewige noch in irdische, unzulängliche Formen. Aber schon bricht der Glanz des Geistigen und Himmlischen durch die sinnliche Hülle. Man braucht nur an die Schilderung zu erinnern, die

in den Worten der Engelsverkündigung und des Benedictus von dem Vorläufer und seinen Aufgaben gegeben wird. Johannes ist der neue Elias, den Malachias verkündete. Er ist der Herold der Buße und der religiös-sittlichen Erneuerung. Letzten Endes geht alles auf die Errichtung einer geistigen Gottesherrschaft, die Gotteserkenntnis, Sündenvergebung und Herzensfrieden nicht bloß für Israel, sondern für alle diejenigen bringt, die sich ihr in demütiger Bereitschaft erschließen. Gottes Barmherzigkeit wird als „der lichte Aufgang aus der Höhe" auch denen erstrahlen, die in Dunkelheit und Todesschatten sitzen, „ihre Füße zu leiten auf den Wegen des Friedens" (Luk. 1, 78 f.). Und wie das Benedictus, so das Nunc dimittis, so das Magnificat. Auch Simeon begrüßt das ersehnte Kind als das Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung seines Volkes (Luk. 2, 31 f.). Die gebenedeite Mutter jubelt im Geiste, daß die Zeit des göttlichen Erbarmens angebrochen ist, da Gott die Niedrigen erhebt und die Mächtigen vom Throne stürzt, die Hungernden mit Gütern erfüllt und die Satten leer ausgehen läßt (Luk. 1, 52 ff.). Wie gründlich hat man diese Aussprüche mißverstanden, wenn man darin Klänge nationalen Fanatismus glaubte vernehmen zu können. Es ist die frohe Botschaft an die Armen, Schwachen und Bedrängten, die aus ihnen spricht. Es ist der Glaube an die allerbarmende Gnade des Messias, welche Heiden und Juden in gleicher Weise umfaßt und nur diejenigen ausschließt, die ihrer nicht zu bedürfen meinen. Das aber ist der tiefste Sinn der neuen Gottesherrschaft: die vollkommenste Harmonie von Gottes Ehre und Menschenglück in dem neuen Wandel der gottgefälligen Seelen. So haben es die Hirten aus dem Munde der Engel vernommen: „Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden den Menschen göttlichen Wohlgefallens!" (Luk. 2, 14.) Der Messias, der dieses Herrliche vollbringt, ragt über irdische Größe unendlich hinaus. Er ist Erlöser von der Sünde; der ihm von Gott bestimmte Name Jesus offenbart sein Wesen und seine Aufgabe (Luk. 1, 31. Matth. 1, 21). Freilich mischen sich auch düstere Farben in das Messiasbild. Nicht allen wird er der Heiland sein, als der er den Hirten verheißen wurde. Was schon

Isaias geweissagt, verkündet Simeon aufs neue: Der Messias muß ein Stein des Anstoßes und ein Zeichen des Widerspruchs sein, gesetzt zur Auferstehung und zum Falle vieler. An seiner Person wird sich Israels Schicksal entscheiden (Luk. 2, 34). Darum ist er mehr als ein Prophet. Er ist Christus der Herr. Zweimal begegnet der alttestamentliche Gottesname „Kyrios" in der Kindheitsgeschichte als Würdename Jesu (Luk. 1, 43; 2, 11). Darin liegt das Bekenntnis zu seiner Gottheit[3].

So erscheint die neue Prophetie wie eine kurze Zusammenfassung der altprophetischen Erwartung. Aber sie war zugleich die Frohbotschaft von ihrer Erfüllung. Sie ist nicht bloß Weissagung, sie ist Evangelium. Darum faßt sie die alten Gedanken bestimmter und einheitlicher. Man spürt, wie bereits die zeitgeschichtliche Hülle fällt, die den tiefsten Sinn des Gottesreichsgedankens verbergen konnte. Im Gloria der Engel klingen die Motive des Evangeliums in höchster Reinheit und Kraft.

So entsprach es dem Zweck der neuen Prophetie. Sie war ja die erste und entscheidende Bezeugung des Messias bei seiner Ankunft auf Erden. Trat Jesus wirklich nicht als gewöhnlicher Mensch in diese Welt, und lag sein Ausgang in der Ewigkeit, so mußte der Himmel selber sprechen; und er konnte nicht anders sprechen, als es in diesen erhabenen Offenbarungen geschah. Wer Jesu Gottessohnschaft von vornherein ausschließt, wird das unerklärlich finden; wer sich der Stimme der geschichtlichen Zeugnisse und des Glaubens beugt, wird es für selbstverständlich und notwendig halten.

Aber die neue Offenbarung beschränkt sich nicht mehr auf das auserwählte Volk. Auch die Heiden werden Träger prophetischen Geistes. Was sich an messianischen Ahnungen und Erinnerungen aus alter Zeit in der Heidenwelt vorfand, erhielt bei der Geburt Jesu seine göttliche Bestätigung und seine übernatürliche Weihe. Das ist der tiefste Sinn der Magiergeschichte, die uns Matthäus überliefert hat. Sie berichtet die Offenbarung des Messias als des Erwarteten der

Völker. Danach stand der Weltheiland-Titel gleich flammenden Lettern in den Sternen geschrieben, die auf seine Geburtsstätte herabstrahlten.

Der geschichtliche Charakter dieser Erzählung wird bestritten; doch gibt es dafür keinen entscheidenden Grund. Den Eindruck des Unwahrscheinlichen oder gar Unmöglichen macht sie in keinem Fall; es sei denn, daß man sie phantastisch interpretiere.

Schon das muß Vertrauen zu dem evangelischen Bericht erwecken, daß seine Voraussetzungen geschichtlich sind. Nicht bloß, daß die religiöse Bedeutung der Astrologie und die weite Verbreitung der messianischen Erwartung im Orient für den Beginn unserer Zeitrechnung feststeht: auch der Glaube an einen „Stern des Messias" war allgemein. Man dachte darunter eine Konjunktion des Saturn mit Jupiter im Sternbild der Fische. Es hat natürlich einen besondern Reiz, von hier aus die Angaben des Matthäus zu prüfen. Daß manche unwissenschaftliche Spielereien dabei unterlaufen können, ist selbstverständlich. Aber das rechtfertigt nicht die Voreingenommenheit gegen gesicherte Ergebnisse. Niemand kann bezweifeln, daß die fragliche Planetenkonjunktion, die äußerst selten ist, im Jahr 7 vor Beginn unserer Zeitrechnung nicht weniger als dreimal auftrat. Wie sich aus andern Angaben des Evangeliums schließen läßt, muß die Geburt Jesu wirklich um diese Zeit erfolgt sein.

Das Zusammentreffen der Geburt Jesu mit einem messianisch gedeuteten Sternbild war an sich noch kein Wunder. Aber die göttliche Vorsehung benützt oft das, was Menschen Zufall nennen, um ihre Zwecke zu erreichen. Das Außerordentliche liegt hier nicht in dem äußern Zusammentreffen zweier Tatsachen; aber es liegt darin, daß Gott an dieses Zusammentreffen die Berufung der Magier geknüpft hat. Wir wissen zwar nicht, welchen Weg die Gnade in den Seelen dieser ernsten, suchenden Männer gegangen ist. Aber sicher war es eine wunderbare göttliche Fügung, daß der „Stern des Messias" ihnen der nächste Anlaß wurde, das göttliche Kind zu suchen und zu finden.

Etwas Unwahrscheinliches und Unglaubwürdiges liegt in alledem nicht. Es liegt auch nicht in der einfachen, volkstümlichen Sprech-

weise, deren sich der evangelische Bericht bedient. Daß der Stern die Magier geführt hätte und über dem Hause stehengeblieben wäre, wo das Kind sich befand, wird nirgends behauptet[4]. Wohl finden sich Aussagen über eine Bewegung des Sternes; aber sie erklären sich aus dem Sprachgebrauch der Zeit. Was das Evangelium als Tatsache feststellen will, ist nur dieses: Der bedeutungsvolle Stern, der den Magiern in ihrer Heimat erschienen, aber dann wieder verschwunden war, zeigte sich ihnen auf der Wanderung von Jerusalem nach Bethlehem aufs neue. Von da an blieb er — im Orient pflegte man des Nachts zu reisen — ohne Unterbrechung sichtbar, bis die Weisen das Kind und seine Mutter, sei es durch eine glückliche Fügung, sei es durch eine besondere innere Erleuchtung gefunden hatten. Das Wiedererscheinen des Sternes war an sich nicht wunderbar. Aber es gab den Wanderern, die eine besondere göttliche Vorsehung leitete, die frohe Gewähr, daß sie auf dem rechten Wege seien. Die Sage hätte freilich einen wandelnden Wunderstern erdichtet, der die Suchenden geradeswegs nach Bethlehem geführt hätte. Anders das Evangelium. Es spricht für die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung, daß die Weisen den Messias zuerst in der Hauptstadt suchten und nicht durch den Stern, sondern, durch eine jüdische Weissagung geführt, den Weg nach Bethlehem genommen haben.

Wäre diese Erzählung nicht Wahrheit, sondern Legende, dann bliebe ihre Entstehung unverständlich. Es gibt keine religionsgeschichtliche Parallele, die ihren Ursprung erklärt. Denn niemand wird im Ernste den Zug des Tiridates nach Rom mit der Huldigung der Magier zusammenstellen. Ebensowenig bot das Alte Testament einen Anlaß, die Magiererzählung zu erdichten. Der Stern der Balaamsweissagung ist der Messias selbst. Erst nachträglich hat ihn die Überlieferung auf den Magierstern gedeutet. Matthäus, der überall auf die Erfüllung prophetischer Aussprüche reflektiert, hat für die Huldigung der Weisen keine alttestamentliche Verheißung gefunden.

Die Offenbarung des messianischen Weltheilandes schließt, wie es scheinen will, mit einem schrillen Mißklang. Sie endigt mit dem

bethlehemitischen Kindermord und der Flucht nach Ägypten. Solche Gegensätze werden nicht erfunden. Am wenigsten hätte so die Legende gedichtet, die der Verherrlichung des Messias dienen wollte. Die Erzählung von dem bethlehemitischen Kindermord paßt denn auch vollkommen zu dem grausamen und argwöhnischen Charakter des Herodes, wie ihn die Geschichte gezeichnet hat. Daß diese Bluttat, die unter den vielen andern des Herodes verschwindet, nicht in den Annalen der Geschichte verzeichnet wurde, hat nichts Auffallendes[5]. Die Zahl der ermordeten Knäblein war relativ gering; man rechnet höchstens mit fünfzehn bis zwanzig. Wahrscheinlich sind auch die Motive der Tat nur den Wenigen bekannt geworden, die aus der Mitteilung der Weisen auf den Argwohn des Herodes schließen konnten.

Daß unliebsame Kronprätendenten schon bei ihrer Geburt verfolgt wurden, ist natürlich ein so naheliegendes Motiv, daß sich auch die Sage seiner bedient hat. Man hätte daraus niemals die Ungeschichtlichkeit des evangelischen Berichtes folgern dürfen. Als Parallele mit wirklich überraschenden Einzelzügen könnte höchstens die Legende von der Verfolgung Krischnas in den Puranas gelten. Aber sie steht bereits unter dem Einfluß der christlichen Erzählung.

Das Ende der Magiergeschichte bedeutet scheinbar eine Enttäuschung. In Wirklichkeit ist es nur die gottgewollte Korrektur eines naheliegenden Mißverständnisses. Jesus, dem die Vertreter heidnischer Geistesgröße huldigen, soll auch jetzt nicht als König im Sinne der weltlichen Messiaserwartungen gedacht werden. Zwar richtete sich diese Huldigung — das spricht wieder für ihre Geschichtlichkeit — an den „König der Juden". Doch wirkten alle Ereignisse hier zusammen, um den geistigen, überirdischen Charakter dieses Herrschertums zu offenbaren. In Jerusalem, der Hauptstadt des Landes, wußte niemand um ihn. Seine Wiege stand in den Ruinen längst vergangener Herrlichkeit. Nur der Argwohn eines Herodes konnte in ihm einen gefährlichen Kronprätendenten fürchten. Die Tatsachen spotten seiner Sorge. Nicht Macht steht gegen Macht, sondern menschliche Schwäche gegen menschliche Kraft, aber eine Schwäche, die in Gott stark ist,

um das Starke zu beschämen. Das ist die tiefe Bedeutung der Flucht des Messiaskindes im Augenblick seiner ersten öffentlichen Anerkennung.

Gott spricht nicht bloß durch neue Offenbarungen; er redet ebenso vernehmlich durch erfüllte Weissagungen. Man weiß, welchen Wert der erste Evangelist auf solche bedeutungsvolle Tatsachen gelegt hat. Aber auch Lukas hat sie nicht übersehen. Es gibt jedenfalls zwei messianische Tatsachen, die beide Evangelisten in den Vordergrund gerückt haben: Jesu Geburt in der alten Davidsstadt Bethlehem und seine Abstammung aus Davids Geschlecht.

Der Messias muß in Bethlehem geboren werden. Das war der allgemeine Glaube im Zeitalter Jesu (Joh. 7, 42). Der Zauber glorreicher Erinnerungen umspielte noch immer die ehrwürdigen Trümmer der Geburtsstätte Davids. Auch die Weissagung des Propheten Michäas war noch nicht vergessen (Mich. 5, 2). Auf diesen allgemein jüdischen Glauben berief sich die Engelsverkündigung an die Hirten ebenso bestimmt wie die Antwort der Schriftgelehrten, welche die Magier in Jerusalem erhielten.

Man hat die Angabe, daß Jesus in Bethlehem geboren worden sei, bestritten. Markus und Johannes hätten nur Nazareth als die Heimat Jesu gekannt. Das ist richtig; aber beide schließen keineswegs aus, daß sein Geburtsort Bethlehem war. Anderseits wissen auch Matthäus und Lukas sehr wohl, daß Jesus in Nazareth seine Heimat hatte; trotzdem verlegen sie seine Geburt nach Bethlehem.

Allerdings besteht zwischen dem Bericht des ersten und des dritten Evangelisten ein auffallender Unterschied. Die Matthäusüberlieferung scheint Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu vorauszusetzen; darum erklärt sie nicht die Geburt in Bethlehem, sondern die spätere Übersiedelung nach Nazareth. Nach Lukas war Nazareth die ursprüngliche Heimat der Eltern Jesu; für ihn bedarf die Geburt in Bethlehem einer Erklärung. Er fand sie in einem zufälligen politischen Ereignis [6], das Maria und Joseph nach Bethlehem führte.

Aber gerade dieser scheinbare Widerspruch zeigt die Selbständigkeit der beiden Berichte. Um so mehr muß ihr Zusammentreffen in der Voraussetzung der bethlehemitischen Geburt auf einer gemeinsamen geschichtlichen Überlieferung beruhen. Das bestätigt die Richtigkeit dieser Voraussetzung.

Übrigens kann weder bei dem einen noch bei dem andern Bericht von einem Irrtum die Rede sein. Allerdings läßt Lukas die Eltern Jesu nach der Darstellung im Tempel wieder nach Nazareth zurückkehren. Nach Matthäus liegt zwischen diesem Tempelgang und der endgültigen Ansiedelung in Nazareth noch die Huldigung der Weisen und die Flucht nach Ägypten. Matthäus ist hier zweifellos genauer; aber Lukas hat sich nicht geirrt. Er bedient sich nur jener abgekürzten Berichterstattung, welche die großen, entscheidenden Tatsachen mit Übergehung dazwischenliegender Ereignisse ohne weiteres aneinanderreiht. Diese Methode war der antiken Geschichtschreibung keineswegs fremd. Lukas hat sich ihrer auch sonst bedient. Man braucht nur daran zu erinnern, wie er Auferstehung und Himmelfahrt unmittelbar aneinanderrückt, obwohl ihm die dazwischen liegenden Ereignisse wohl bekannt waren (vgl. Luk. 24, 44—53; Apg. 1, 3).

Ebenso behält Matthäus recht, wenn er Bethlehem nicht bloß als zufälligen Geburtsort, sondern als vorübergehenden Wohnort der Eltern Jesu gedacht hat. Allerdings gab ihnen die Volkszählung, von der Lukas berichtet, die äußere Veranlassung zur Reise nach Bethlehem. Aber sie müssen von vornherein mit einem längeren oder ständigen Aufenthalt daselbst gerechnet haben. Nur so erklärt es sich, daß auch Maria unter so schwierigen Umständen die anstrengende Reise unternahm, obwohl sie nicht durch den kaiserlichen Erlaß verpflichtet war. Der Gedanke, daß das erwartete Kind der verheißene Davidssproß sei, mochte Maria und Joseph gebieterisch an die alte Davidsstadt verweisen, zumal der äußere Anlaß einer Volkszählung wie eine göttliche Fügung auf Bethlehem hinzeigte [7].

Noch bedeutsamer als die Geburt in Bethlehem erschien die davidische Abstammung Jesu. Daß der Messias aus Davids Geschlecht komme,

war die einstimmige Lehre der alten Propheten. Auf nichts legte der zeitgenössische Messiasglaube größeres Gewicht. Wo man Jesu davidische Herkunft bezweifelte, führte dieser Zweifel zur Ablehnung seiner Person (Joh. 7, 42; vgl. 1, 46). Umgekehrt hat man das Bekenntnis zu seiner Messiaswürde im Titel „Davidssohn" ausgesprochen (Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 15).

Es wurde eingewandt, der universale Heilandsberuf Jesu werde durch solche Reflexionen auf seine davidische Herkunft allzu menschlich belastet. Es widerstreite dem geistigen Messiasbegriff des Evangeliums, wenn die Kindheitsgeschichte in der wörtlichen Erfüllung alter Weissagungen von einem künftigen Davidssproß eine göttliche Beglaubigung Jesu erkennen wolle. Jesus selbst habe sich nur im geistigen Sinn als Davidserbe gewußt, nämlich als Träger eines idealen, geistigen Herrschertums, wie es in David versinnbildet war.

Diese Auffassung widerspricht dem Glauben des Urchristentums. Im Grunde ist sie auch keine Vertiefung, sondern eher eine Verflachung des messianischen Gedankens. Zweifellos ist das davidische Königtum ein Typus; darum ist die Weissagung von der davidischen Abstammung des Messias wohl auch ein Gleichnis messianischen Wesens und Wirkens. Aber sie will zugleich ihre Erfüllung in einer geschichtlichen Tatsache, weil diese Tatsache nur das letzte Glied in der großen Reihe göttlicher Führungen und Fügungen ist, aus denen sich die alttestamentliche Heilsgeschichte zusammensetzt. Am Anfang dieser Heilsgeschichte steht die Erwählung Israels zu seinem Missionsberuf an der Menschheit; dieser Beruf befestigte sich in dem theokratischen Königsbewußtsein einer bestimmten Familie und vollendete sich in dem Heilandsberuf des Messias. Das Heil der Welt kommt also von einem einzigen Volke, einer einzigen Familie, einer einzigen Persönlichkeit. Das ist eine ganz bestimmte göttliche Linie. Es ist die Königslinie des Messianismus, wo nichts zufällig, nichts gleichgültig, nichts unwesentlich ist. Der Messias ist Endpunkt dieser Entwicklung; er ist gleichsam die Zusammenfassung der ganzen Heilsgeschichte. Auf ihn verweist die gnädige Erwählung Israels und seine wunderbare

Führung, auf ihn die Auserwählung einer einzigen Familie und die Leitung ihrer Geschicke. In ihm erfüllt sich die religiöse Mission seines Volkes, der theokratische Königsberuf seines Geschlechtes, der tiefste Sinn aller göttlichen Großtaten an Volk und Geschlecht. Weil die göttliche Heilslinie mit der Erwählung Israels begann, darum ist der Messias Israelit; weil sie über Davids Geschlecht geleitet wurde, darum ist er Davidide.

Das sind die Gedanken, die der Stammbaum des ersten Evangelisten zum Ausdruck bringen wollte (Matth. 1, 1—17). Denn Matthäus bietet hier mehr als eine trockene Namenreihe. Auf den ersten Blick erkennt man die kunstvolle Anordnung dieser Genealogie; der Evangelist selbst weist einleitend und abschließend auf ihre Bedeutung hin. Nachdrücklich stellt er die Namen Abraham und David an die Spitze, weil gleichsam in diesen Namen die alttestamentliche Heilsgeschichte verkörpert ist. Jesus, der Messias, ist das Ziel und Ende dieser Heilsgeschichte; darum kann er nur der Sohn Abrahams und Davids sein.

Aber das Haus David erlebt nach göttlichem Ratschluß, wie ihn die Propheten verkündet haben, eine Periode des Aufstieges und des Niederganges. So erklärt sich die gewählte Dreiteilung des Stammbaums: von Abraham bis David, von David bis zum Exil, vom Exil bis zu Christus. Doch ist die Ahnenreihe, die sich bis auf Zorobabel aus dem Alten Testament belegen läßt, durch Auslassung mehrerer Glieder verkürzt, so daß die immer wiederkehrende Formel ἐγέννησεν sowohl die unmittelbare als auch die mittelbare Abstammung bezeichnen kann. Diese Kürzungen hat man in verschiedener Weise erklärt; jedenfalls erscheint die Zahl der genannten Generationen dem Evangelisten selbst bedeutungsvoll. Er macht darauf aufmerksam, daß es für jede Periode 14 seien. Das war die symbolische Zahl des Davidnamens; sie stellt die Summe des Zahlenwertes der Konsonanten im Namen David dar (דוד = 4 + 6 + 4). Aber auch die dreimalige Wiederkehr derselben Zahl ist nicht zufällig; sie versinnbildet jene göttliche Harmonie, welche in der Heilsgeschichte waltet [8].

Der Stammbaum bei Lukas weicht von dem bei Matthäus überlieferten wesentlich ab (Luk. 3, 23—38). Bis auf David haben sie nur zwei Namen gemeinsam. Man glaubte daraus schließen zu sollen, daß Lukas nicht den Stammbaum Josephs, sondern Marias aufgezeichnet habe [9]; setzt doch der Evangelist auch in anderem Zusammenhang die davidische Abstammung Marias voraus. Jedenfalls ist es beachtenswert, daß Lukas im Gegensatz zu Matthäus den Stammbaum Jesu nicht über die Königslinie, sondern über eine Seitenlinie des Hauses David geführt hat. Das beweist, wie ihm alle Reflexion auf die Geschichte Israels fern lag. Darum schließt er die Ahnenreihe Jesu auch nicht mit dem Stammvater Israels, sondern mit dem Stammvater der Menschheit. Was ihm vorschwebte, ist der große Gedanke des hl. Paulus, daß Jesus der zweite Adam des Menschengeschlechtes sei. Aus demselben Grunde bringt er seinen Stammbaum unmittelbar nach der Taufoffenbarung, um ihn von Jesus, dem Sohn Gottes, auf Adam, den andern „Sohn Gottes", hinaufzuführen.

Von hier aus will auch die bedeutsamste messianische Tatsache verstanden sein, welche die Kindheitsgeschichte meldet: Jesus ist von einer jungfräulichen Mutter geboren. Eine Lichtfülle göttlicher Gedanken umflutet dieses Geheimnis. Aber seine Erhabenheit verbindet sich mit dem Realismus des echten Lebens. Denn der Glaube an den himmlischen Ursprung des Messias verdunkelt nicht die Überzeugung von seiner wahrhaft menschlichen Geburt. Jesus mußte durch die Geburt aus einer menschlichen Mutter dem Menschengeschlechte angehören, das er erlösen sollte: das besagen die zarten, aber realistischen Einzelzüge der Geburtsgeschichte. Anderseits mußte er dieses armselige und sündhafte Geschlecht unendlich überragen, weil er sonst selber der Erlösung bedurft hätte: das besagt die Erzählung von seinem übernatürlichen Ursprung. So stammt der Messias von der Erde und dem Himmel zugleich. Nach Menschenart wird er aus einem Weibe geboren; aber diese Geburt ist nicht das Ergebnis

menschlicher Zeugung, sondern göttliche Allmachtswirkung. Darum ist er wie Adam, der erste Mensch, unmittelbare Schöpfung Gottes, aus jungfräulicher Erde entsprossen. Er ist der neue Mensch, der das alte Geschlecht erlösen und ein neues begründen wird.

Man kennt die geläufigen Einwendungen, die gegen dieses Geheimnis erhoben werden. Aber warum sollte dieselbe göttliche Schöpfungskraft, der jede Menschenseele ihren Ursprung verdankt, nicht in außergewöhnlicher Weise auch die Bedingungen jenes leiblichen Daseins gesetzt haben, das zum Träger einer ganz neuen, einzigartigen Geisteswelt bestimmt war? Nur das ist es, was das Geheimnis besagen will. Es offenbart die völlig neue, einzigartige Geistigkeit des Messias in der Neuschöpfung ihrer leiblich-naturhaften Bedingungen.

Doch Tatsachen werden durch solche Erwägungen noch nicht entschieden. Es ist wichtiger, das Alter und die Art der Überlieferung zu beachten. Matthäus und Lukas berichten zwar übereinstimmend die jungfräuliche Geburt Jesu. Aber ihre Berichte gehen von verschiedenen Anlässen aus und stehen unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten. Um so beachtenswerter ist es, daß sie in der Sache selbst zusammentreffen.

Lukas läßt die Vorgeschichte des Lebens Jesu und seines Vorläufers wie zwei göttliche Gnadenströme nebeneinander herlaufen. Den beiden Verkündigungsgeschichten, die sich in der Erzählung von Marias Besuch bei Elisabeth sinnvoll verknüpfen, folgen die beiden Geburtsgeschichten. So erleben wir in der Verkündigungsszene von Nazareth den bedeutungsschwersten Augenblick der Weltgeschichte, die Offenbarung des Menschwerdungsgeheimnisses an diejenige, welche das erste Recht hatte, es zu kennen, und welche die erste Pflicht hatte, es zu tragen. Alles andere, was die fromme Neugier zu hören verlangt, erscheint nebensächlich gegenüber dem unendlichen Geheimnis, das sich hier vollzieht; auch die sorgende Frage, wie sich jetzt Marias Verhältnis zu ihrem Verlobten gestalten werde. Es genügt, den Abschluß dieser Beziehungen zu erfahren: Joseph nahm Maria in sein Haus auf und erkannte sie dadurch als seine rechtmäßige

Gattin an. Was dazwischen liegt, können wir vermuten. Es müssen Vorgänge gewesen sein, wie sie der erste Evangelist berichtet.

Aber Matthäus redet davon in völlig anderem Zusammenhang; er kommt überhaupt nur gelegentlich auf die Geburtsgeschichte zu sprechen, anläßlich des Stammbaumes Jesu. Diesen hatte er mit der auffallenden Wendung geschlossen, Jesus sei aus Maria geboren worden [10]. Natürlicherweise hätte man eine Erwähnung der Vaterschaft Josephs, des eigentlichen Trägers davidischen Stammes, erwartet. So war eine nähere Erklärung notwendig: Joseph ist tatsächlich nicht der leibliche Vater Jesu. Da er aber durch göttliche Offenbarung über den wunderbaren Charakter der Empfängnis seiner jungfräulichen Braut belehrt wurde, trug er kein Bedenken mehr, sie als rechtmäßige Gattin anzuerkennen und dadurch die gesetzliche Vaterschaft ihres Kindes zu übernehmen (Matth. 1, 18 ff.).

So erscheint der Bericht des ersten Evangelisten über die jungfräuliche Geburt wie eine gelegentliche Notiz, die fast mehr voraussetzt, als sie erwähnt. Und sie stimmt nicht bloß mit der Lukaserzählung überein, sondern ergänzt sie und macht sie in Einzelheiten verständlicher. Man erkennt daraus, daß der ganzen Geburtsgeschichte eine Überlieferung zu Grunde liegt, die nicht bloß älter ist als unser Matthäus, sondern auch älter als die aramäische Quelle, die Lukas benützt hat. Wir stehen hier auf dem ältesten Überlieferungsboden der apostolischen Urgemeinde. In ihrem Kreise lebte aber diejenige, welche diese Erzählungen am nächsten angingen, auf deren Zeugenschaft sie sich eigens beriefen. Hätte Maria schweigen können, wenn es sich bei alledem um eine kühne Legendenbildung gehandelt, wenn phantastische Dichtung ihr mütterliches Geheimnis entstellt und zum Gegenstand einer bedenklichen Verehrung gemacht hätte?

Trotzdem ist versucht worden, diese schlichten Berichte unserer Evangelien mit den verschiedensten Mythen orientalischen und hellenistischen Ursprungs auf eine Stufe zu stellen. Erstaunlich ist die Kritiklosigkeit solcher Versuche; erstaunlicher noch der Mangel an sittlichem Feingefühl, der sich darin gezeigt hat. Wagte man doch

die Ehebruchsgeschichten antiker Mythologie mit dem keuschen Zauber der Verkündigungsszene bei Lukas zu vergleichen! Ob es sich der Mühe lohnt, auf solche Dinge einzugehen?

Entscheidend ist schon die eine Feststellung, daß dem Judentum der Gedanke an eine jungfräuliche Geburt des Messias fern lag. Nicht einmal die berühmte Weissagung des Isaias (7, 14) wurde in diesem Sinne verstanden. Noch weniger können babylonische, parsistische, buddhistische, ägyptische und hellenistische Mythen als Parallelen zur Jungfrauengeburt in Frage kommen. So weiß der babylonische Mythus von König Sargon überhaupt nichts von einer jungfräulichen Geburt. Sargon gilt als Sohn eines Mannes aus niederem Geschlecht und einer Vestalin (enitu). Ebensowenig gehört die Bezeichnung assyrisch-babylonischer Könige als Söhne der Muttergöttin Istar hierher. Es handelt sich dabei um eine mütterliche Schutzherrschaft, nicht um eine wirkliche Mutterschaft der Göttin. Auch trägt die „jungfräuliche" Istar diesen Ehrennamen nur deshalb, weil ihr der Mythus kein dauerndes eheliches Verhältnis zuschreibt; denn die Muttergöttin der Fruchtbarkeit war nichts weniger als ein Vorbild jungfräulicher Enthaltsamkeit. Der Hinweis auf die Osirismythe erledigt sich von selbst. Es genügt, die wüste Geburtsgeschichte dieses Gottes bei Plutarch zu lesen, um den Wert solcher religionsgeschichtlichen „Parallelen" zu begreifen. Auch die Mithras- und Buddhalegende bietet keine Parallelen zur christlichen Erzählung. Wo man entfernte Ähnlichkeiten herausfinden könnte, handelt es sich um spätlegendäre Züge, die auf den evangelischen Bericht keinerlei Einfluß üben konnten. Hellenistische Sagen, die von dem geschlechtlichen Verkehr zwischen einem Gott und einer menschlichen Mutter berichten, gibt es freilich genug. Aber sie kommen hier nicht in Frage. Von keinem Heroen der Vorzeit wird jemals berichtet, daß er aus einer jungfräulichen Mutter durch die Allmachtswirkung göttlichen Geistes erzeugt worden sei. Dem heidnischen Mythus fehlt eben der geistige Gottesbegriff, den die evangelische Erzählung voraussetzt[11].

Wir halten einen Augenblick inne. Was die Kindheitsgeschichte bisher berichtet hat, war außergewöhnlich und wunderbar: Engelserscheinungen, prophetische Worte, Erfüllung messianischer Verheißungen, Jungfrauengeburt — ist das nicht eine ganze Welt von Wundern, in die uns die Kindheitsgeschichte Jesu hineinführt? Aber vergessen wir nicht, wie wenig das im Grunde doch gegenüber einer Stille von dreißig Jahren bedeutet, welche uns die Jugend Jesu verbirgt. Die Apokryphen haben den Sinn dieses Schweigens nicht verstanden; sie haben das ganze Jugendleben des Herrn mit einer Atmosphäre von Wundergeschichten oft seltsamster Art umgeben. Nichts von dem begegnet in den kanonischen Evangelien. Sie wissen von keiner einzigen Engelserscheinung, die der jugendliche Jesus gehabt, von keiner einzigen Weissagung, die er gegeben, von keinem einzigen Wunder, das er gewirkt hätte. Alles Wunderbare beschränkt sich auf seinen Eintritt in die Welt. Es war im Grunde das Geringste, was geschehen mußte, wenn die nächste Umgebung von seinem himmlischen Ursprung erfahren sollte. Im übrigen ist alles von überraschender Einfachheit und Natürlichkeit. „Jesus zog mit seinen Eltern nach Nazareth und war ihnen untertan" (Luk. 2, 51); so selbstverständlich klingt das, als ob es gar nicht anders sein könne. Man ist beinahe enttäuscht, in diesen wenigen Worten die ganze Jugendgeschichte des Messias zu besitzen.

Aber es liegt auch ein tiefer Sinn in dieser Kürze; sie will an das geheimnisvolle göttliche Walten erinnern, das in den Bahnen des Alltäglichen das Größte zu erreichen weiß, und das keiner andern menschlichen Vorbereitung bedarf als der Einsamkeit des Schweigens und der Entsagung. Johannes kommt aus der Wüste, Jesus aus der bescheidenen Stille von Nazareth. Das ist seine Jugendgeschichte. Liegt vieles in dem, was unsere Quellen sagen, so mehr noch in dem, was sie nicht sagen.

So wissen sie nichts davon zu berichten, daß Jesus, wie sein größter Schüler, zu den Füßen berühmter Lehrer und Rabbinen gesessen habe. Er bedurfte ihrer nicht. Was sollte auch er, den schon

Simeon als „Licht zur Erleuchtung der Völker" (Luk. 2, 32) gepriesen hatte, von ihnen zu lernen haben? Er ist ganz andere Wege gegangen, als es menschliche Schulweisheit sich träumen läßt. Auch sagen unsere Quellen nichts von außerordentlichen Ereignissen, die das Jugendleben Jesu erschüttert, nichts von außergewöhnlichen Einflüssen, die seinen messianischen Beruf bestimmt hätten. Und es ist sicher, daß sie recht haben. Was wir bei Jesus sehen und hören, ist weder von außen an ihn herangekommen, noch durch eine gewaltsame Erschütterung in ihm geweckt worden; es strömt ruhig und klar aus dem geheimnisvollen Quell seines Innern. So bestimmt, so selbstverständlich, so natürlich, wie er von Gott als seinem Vater sprach, konnte nur der reden, der Gott in dem Lichte seiner eigenen Seele schaute, der nicht uns andern gleich nur durch äußere Vermittlung zu einem tieferen Gottesbewußtsein geführt ward. Die Kritik, die sich an den Wundern der Kindheitsgeschichte stößt, findet sich merkwürdig leicht mit diesem größten Wunder ab, das unsere Quellen stillschweigend voraussetzen. Ist es doch Jesu größtes Geheimnis, daß sein religiöses Bewußtsein von aller äußern Erfahrung unabhängig geblieben ist. Die Kritik wird diese Tatsachen nie erklären. Sie vermag uns nur zu sagen, wie dieses göttliche Selbstbewußtsein nicht entstand: Nicht durch verstandesmäßige Reflexion, nicht durch allmähliche Entwicklung, nicht durch den Einfluß der Umgebung. Aber nie wird sie zu den Quellen dieses geheimnisvollen Lebens vordringen.

Jener wunderbaren Sicherheit und Selbstverständlichkeit eines höheren Selbstbewußtseins begegnen wir bereits bei dem Zwölfjährigen im Tempel. Es war damals, als Jesus den Eltern, die ihn mit Schmerzen vermißt und gesucht hatten, das seltsame Wort entgegnete: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" (Luk. 2, 49.) Die Erzählung ist so glaubwürdig wie nur irgend ein Bericht der evangelischen Geschichte. Das schmerzliche Suchen der Eltern, die stille Freude des Wiederfindens, der zarte Vorwurf in der Frage der Mutter, das Nichtverstehen seiner Antwort: das alles hätte eine Tendenzdichtung wesentlich anders ge-

staltet. Auch die Antwort des Knaben überrascht durch ihre Einfachheit und Selbstverständlichkeit. Man hat sie freilich oft mißdeutet, weil man sie zu oberflächlich faßte; sie habe nur sagen wollen, ein echter Israelit fühle sich im Tempel wie im Vaterhause daheim. Aber glaubt man im Ernste, daß Jesus die schmerzlich liebevolle Rede seiner Mutter mit einer alltäglichen und selbstgefälligen Phrase beantwortet habe? Diesen Gedanken hätten die Eltern weder geheimnisvoll gefunden, noch hätte ihn Maria nachdenkend in ihrem Herzen verschlossen. So muß ein tieferer Sinn in Jesu Antwort liegen. Die vorwurfsvolle Frage der Mutter hatte an die Kindespflicht appelliert; Jesus antwortete ihr mit der höheren Gottespflicht seines Berufes. Aber gerade das tiefste Wesen dieses Berufsbewußtseins war den Eltern noch fremd und unverständlich. Wie wenig schien es auch durch die messianische Aufgabe gefordert, welche der Engel als die Wiederherstellung des Thrones Davids vorausverkündet hatte! Jesu Antwort barg bereits jenen größeren, geistigen Messiasgedanken, wie ihn sein ganzes späteres Leben enthüllte. Der Messiasberuf bedeutet den königlichen Weg der Selbsthingabe im Dienst der göttlichen Wahrheit und im Auftrag des Vaters, der ihn gesandt hat.

Die Erzählung von der Selbstoffenbarung Jesu läßt noch einmal den besondern Zweck der Kindheitsgeschichte erkennen. Was die Berichte über die wunderbaren Ereignisse bei Jesu Geburt zum Ausdruck bringen, was das bedeutungsvolle Schweigen über jede natürliche Berufsvorbereitung ankündet, das spricht diese Selbstoffenbarung des Zwölfjährigen mit klaren Worten aus: Jesus ist höheren, göttlichen Ursprungs. Das Kindheitsevangelium will diesen Gedanken mit allem Nachdruck betonen. Es will von vornherein das rechte Verständnis der Persönlichkeit Jesu sicherstellen[12].

2. Das öffentliche Leben Jesu

Die Ereignisse der Kindheitsgeschichte waren das Erlebnis weniger Frommen, in denen die alte prophetische Hoffnung noch nicht getrübt

war. Sie bereitete diese glücklichen Seelen auf die größeren messianischen Gnadengaben vor, die ihrer harrten. Aber die große Masse des Volkes bedurfte einer andern Vorbereitung; sie kam mit ganz andern Erwartungen und Voraussetzungen.

Man kennt die merkwürdige Entwicklung, die der messianische Gedanke im Spätjudentum erfahren hat. Reich Gottes und Messias waren mehr wie je die beiden Zauberworte, welche die jüdische Volksseele in Spannung hielten. Doch die Worte hatten nicht mehr den tiefen Sinn, den die Propheten damit verbunden hatten. Der Messias, den man ersehnte, mußte zunächst der Befreier aus politischer Knechtschaft sein. Das Gottesreich, auf das man harrte, war im Grunde die Weltherrschaft des jüdischen Volkes. Es ist wahr, daß es diesen politischen Erwartungen nicht ganz an religiösen Motiven fehlte. Aber sie traten mehr und mehr in den Hintergrund. Die ungestüme Erwartung wurde zur leidenschaftlichen Ungeduld. Im Jahre 6 unserer Zeitrechnung gründete Judas aus Gamala die Partei der Zeloten gegen die römische Fremdherrschaft. Etwas vom Heldengeist der Makkabäer lebte in diesen Männern. Sie wollten das Gottesreich nicht müßig abwarten, sondern erzwingen. „Hilf dir selbst, so hilft dir Gott": das war die Grundstimmung weitester Volkskreise, wie sie auch die evangelischen Berichte gezeichnet haben. Sie war das flammende Wetterleuchten, das dem letzten Sturme vorausging.

Allerdings war der Messianismus nicht durchweg so kriegerisch gestimmt. Aber die Höhe des prophetischen Ideals hat er selten mehr erreicht. Das zeigt ein Blick auf die Literatur des Spätjudentums, in der sich die messianischen Hoffnungen dieses Zeitalters spiegeln. Die Vorstellungen sind verworren und gehen im einzelnen weit auseinander; doch lassen sich zwei größere Gedankengruppen unterscheiden: auf der einen Seite das vorwiegend irdisch-politische Messiasideal, auf der andern Seite das transzendente Messiasbild der Apokalyptik.

Die irdisch-politischen Messiashoffnungen dieser Literatur, weniger ungestüm als die der Zeloten, knüpfen äußerlich an die Weissagungen der Vergangenheit an; aber sie erreichten nur selten die Höhe ihrer

religiösen Auffassung. Die Psalmen Salomons (kurz nach 63 v. Chr.) bieten hier das klassische Beispiel. Sie erwarten einen wunderbaren Davidssproß, der die Heiden aus Jerusalem vertreibt und mit einem Hauch seines Mundes vernichtet. Sie sehen ihn als Sieger in Jerusalem einziehen, ein heiliges Volk in der heiligen Stadt zusammenführen und von Sion aus in Weisheit und Gerechtigkeit regieren. Seine Herrschaft ist die ideale Theokratie der Zukunft; in ihr wird „Jahve König sein auf immer" (Ps. Sal. 17, 1).

Die Apokalyptik hat mehr den himmlischen Ursprung des Messias und seines Reiches betont. Messianisches Urbild ist der „Menschensohnähnliche" der Danielvision, welcher sich besonders die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (gegen Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr.) anschließen[13]. Der Menschensohnähnliche existiert vor aller Zeit. Auserwählt und verborgen bei Gott, war er längst, bevor die Welt erschaffen wurde. Sein Erscheinen bringt das Ende der Tage. Weltkatastrophen und Zeichen aller Zeit verkünden sein Kommen. Die Toten werden auferstehen, um zum messianischen Endgericht zu erscheinen. Aber die gesetzestreuen Israeliten haben dieses Gericht nicht zu fürchten. Es gilt vielmehr seinen Feinden, die zugleich Jahves Feinde sind: den heidnischen Machthabern, den abtrünnigen Hasmonäern, den ungläubigen Sadduzäern oder auch den unsichtbaren Dämonen, welche die gegenwärtige Welt beherrschen. Über den Trümmern der irdischen Welt wird sich dann das Reich des triumphierenden Messias erheben, sei es, daß es als himmlisches Jerusalem zur Erde herniedersteigt, sei es, daß Israel selbst zum Himmel erhoben wird. Ob in der einen oder andern Weise, immer wird Israel verherrlicht und über seine Feinde erhöht werden. So wächst auch das irdisch-politische Ideal in die Jenseitswelt der Apokalyptik hinein. Es macht im Grunde wenig Unterschied, ob der erhoffte Triumph Israels im Sinne des rein politischen Messianismus auf der gegenwärtigen Erde oder im Sinne des apokalyptischen in einer nachweltlichen Sphäre gesucht wird. Der Schauplatz ist ein anderer, aber die Sache bleibt dieselbe.

Übrigens griff man gelegentlich auch zu der vermittelnden Vorstellung von einem Zwischenreiche, um die politischen Diesseitshoffnungen mit der apokalyptischen Jenseitswelt zu verbinden. Sie begegnet bei Henoch, in den sibyllinischen Büchern und im vierten Esrabuche. Zu Beginn unserer Zeitrechnung war sie sicher schon bekannt. Ihre Grundgedanken sind diese: Eine geraume Zeit vor dem Eintritt des Weltendes wird der Messias plötzlich vom Himmel kommen, um die Feinde Israels niederzuwerfen und ein Weltreich in Glanz und Herrlichkeit zu begründen. Nach Ablauf eines verschieden bemessenen Zeitraumes — Esra spricht von vierhundert Jahren — wird der Messias sterben oder in den Himmel zurückkehren. Darauf nimmt die neue Zeit mit der Auferstehung der Toten, mit dem allgemeinen Weltgericht und mit der Welterneuerung ihren Anfang [14].

Derart waren die jüdischen Messiashoffnungen, als Johannes der Täufer auftrat. Auch er sprach von der Nähe des Reiches Gottes und von dem großen Tag des Herrn, der unmittelbar bevorstehe. Aber er verstand das anders als die meisten seiner Zeitgenossen. Er teilte weder ihre selbstzufriedene Heilsgewißheit, noch ihren nationalen Fanatismus, noch ihre verweltlichten Messiasvorstellungen. „Die Stimme des Rufenden in der Wüste" (Matth. 3, 3 u. Par.) kam wie aus einer andern Welt. Johannes kam aus der Welt des göttlichen Geistes, dessen Licht die Tage seiner Kindheit und die Einsamkeit der Wüste erleuchtet hatte.

Johannes führte zu den alten Propheten zurück. Er hat die messianische Stimmung in ihrem Geist zu vertiefen gesucht. Das war seine erste große Tat. Vor allem gab er dem Gerichtsgedanken jene längst vergessene Bedeutung wieder, an die schon Amos erinnert hatte. Der Tag des Herrn bringt nicht bloß die Abrechnung mit den Heiden. Er bringt auch das Gericht über Israel: „Wer hat euch gelehrt, dem künftigen Zorne zu entgehen? Schon ist die Axt an die Wurzel des Baumes gelegt. Jeder Baum, der keine guten Früchte bringt, wird

ausgehauen und ins Feuer geworfen" (Matth. 3, 7 10. Luk. 3, 7). Dem selbstgefälligen Bewußtsein, Kinder Abrahams zu sein, stellte der Täufer das persönliche Pflicht- und Verantwortungsgefühl gegenüber. „Denkt ja nicht, wir haben Abraham zum Vater. Denn Gott kann auch aus diesen Steinen Kinder Abrahams erwecken" (Matth. 3, 9). Dieses Wort rüttelte an dem Grunddogma spätjüdischer Frömmigkeit. Es war die erste Kampfansage an den pharisäischen Aberglauben, als gründe Gottes Reich auf der irdischen Gemeinschaft des Blutes und nicht auf der göttlichen Gemeinschaft des Geistes. Nicht an dem, was wir von Geburt aus sind, sondern an dem, was wir durch die eigene Tat werden, hängt das kommende Heil und die Rettung der Zukunft. Das war der Grundgedanke dieser Bußreden. Er hat die Gewissen erschüttert und immer wieder die große Frage auf die Lippen gedrängt, die noch stets die erste Frage jeder Bekehrung war: „Was müssen wir tun, um gerettet zu werden?" Die Antwort lautete klar und bestimmt: Glauben an das kommende Heil und ernstgemeinte Lebensänderung! Johannes forderte von niemand, was er selber übte. Er sprach nicht von einem weltabgeschiedenen Leben äußerster Entsagung und Strenge. Er verlangte von niemand die Preisgabe des gewöhnlichen Pflichtenkreises, um seinem eigenen Beispiel zu folgen. Aber von allen forderte er, daß sie im Rahmen ihres Berufes den göttlichen Willen erfüllten. Andere sind die Pflichten der Zöllner, andere die der Soldaten; andere die der Wohlhabenden, andere die der Armen: aber gemeinsam bleibt allen die Verpflichtung zu einem neuen Leben in Gerechtigkeit und im Glauben an das kommende Heil.

Das Sinnbild der innern Umkehr sollte die Taufe sein, die Johannes spendete. Sie erinnerte an das Wort des Propheten: „Ich gieße über euch reines Wasser aus, daß ihr rein werdet von euern Sünden.... und ich gebe euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euer Inneres" (Ez. 36, 25 f.). Nicht als ob die Johannestaufe dieses verheißene Reinigungswasser gewesen wäre. Das hat der Täufer ausdrücklich zurückgewiesen: er tauft mit Wasser

zur Buße, nicht mit Geist und Feuer wie der erwartete Messias (Matth. 3, 11 u. Par.). Umschaffen kann seine Taufe nicht. Aber sie soll die Sehnsucht nach einer größeren Taufe wecken. Sie soll Zeichen und Unterpfand der nahen Erfüllung sein. Die Johannestaufe war das symbolische Bekenntnis zum Glauben an die Nähe des messianischen Heiles. Darin lag ihre Bedeutung und ihre Kraft. Darum war sie Vorbereitung auf die erwartete Sündenvergebung.

Johannes war vor allem Bußprediger. Dem entsprach die Strenge seiner Lebensweise und der Ernst seiner Gerichtsdrohung. Daß er den Messias als Richter verkündete, der die Wurfschaufel in der Hand hält, um seine Tenne zu säubern, war unerhört neu. Um so mehr mußte seine Botschaft erschüttern. Zöllner und Sünder strömten zusammen, um sich taufen zu lassen. Nur die Pharisäer und Gesetzesgerechten hielten sich fern. Kamen sie aber, dann kamen sie nicht, um zu hören, sondern um den Prediger zu meistern. Scharfe Zusammenstöße blieben nicht aus. Daß Johannes aus der Schule des göttlichen Geistes kam, und daß er die Wege der zünftigen Schulgelehrsamkeit verließ, konnten diese Leute nicht verstehen. Johannes nannte sie „Schlangen und Natternbrut“ (Luk. 3, 7); „sie aber taten an ihm, was immer sie wollten“ (Mark. 9, 12).

Johannes war nicht bloß der Prediger des messianischen Gerichtes; er wollte auch Wegebereiter der Gnade sein. Die Buße, die er forderte, war nur die Vorbereitung auf das Größere, das er erwartete. Das war aber nicht die theokratische Weltherrschaft, sondern die Gottesherrschaft in den Seelen. Sündenvergebung und Geistesmitteilung galten ihm als die entscheidenden Heilsgüter des kommenden Reiches. Größeres hatte er nicht zu verkünden als die Geistestaufe des Messias.

Der Inhalt der Täuferbotschaft war nicht vollkommen neu. Sündenvergebung und Geistesmitteilung hatten auch die alten Propheten von der messianischen Zeit erwartet. Aber neu war die Bestimmtheit, mit der jetzt diese Heilsgüter als die entscheidenden Gaben des Gottesreiches betont wurden. Neu war die Kraft, mit der die erdenhafte Beschränktheit eines ungeistigen Messiasideals zurückgewiesen wurde.

Neu war die Art, wie der universelle, religiös-sittliche Charakter des Gottesreiches in den Vordergrund gestellt wurde. Das war nie zuvor in ähnlicher Weise geschehen.

Die Erfolge des Täufers entsprachen der Größe seiner Verheißung. Was die Evangelien darüber berichten, hat Flavius Josephus bestätigt[15]. Es ist ein Beweis für das Ansehen, in dem Johannes beim Volke stand, daß selbst Herodes sich lange gescheut hat, ihn zu töten. Die jüdischen Hierarchen wagten nichts gegen ihn zu unternehmen, obwohl er ihnen in tiefster Seele zuwider war. Selbst nach seinem Tode hüteten sie sich, den göttlichen Charakter seiner Mission zu bestreiten, weil sie das Urteil des Volkes fürchteten.

Die messianische Bewegung an den Jordanufern war also nicht umsonst gewesen. Sie hatte die Stimmung und das Verständnis weiter Kreise für das Evangelium vorbereitet. Das ist der geschichtliche und gottgewollte Zusammenhang zwischen dem Auftreten des Täufers und dem Wirken Jesu. Wäre das auch nur die einzige Beziehung zwischen den beiden Männern geblieben, sie müßte allein schon die Hochschätzung rechtfertigen, die Jesus später dem gewaltigen Bußprediger und seinem Wirken gezollt hat (Matth. 11, 7 ff.; vgl. Luk. 7, 25—35). Aber Johannes ist noch in höherem Sinne der Vorläufer Jesu geworden. Nach dem übereinstimmenden Bericht unserer Evangelien war er dazu bestimmt, die messianische Berufsweihe Jesu zu vermitteln und vor der Welt zu bezeugen. Das war, wie er selbst erkannte, seine größte und entscheidende Tat.

Die „Stimme des Rufenden in der Wüste" war auch die Stimme Gottes, die „den Sohn des Zimmermanns" aus der Verborgenheit von Nazareth zum öffentlichen Wirken berief. Die Zeit des Harrens und Reifens, während der die menschliche Seele des Herrn sich immer tiefer in die himmlische Lichtfülle ihres göttlichen Lebensgrundes versenkt hatte, war vorüber. Die Seele Jesu sollte jetzt die letzte und höchste Entfaltung ihrer messianischen Kräfte erfahren. Ihr innerstes und geheimnisvollstes Wesen sollte sich unter dem Wirken

des Heiligen Geistes in seiner ganzen Kraft und Schönheit erschließen. Das war der Zweck seiner messianischen Berufsweihe. Jesus aber erkannte an der machtvollen Bewegung, die am Jordan eingesetzt hatte, die ihm vom Vater bestimmte Stunde.

So ist auch er mit den übrigen Pilgern zu Johannes, wohl an den untern Jordan, hinausgezogen. Er kam demütig wie diese, aber er kam im Bewußtsein seiner messianischen Sendung. Sünden gleich den andern hatte er nicht zu bekennen. Wie hätte sich auch aus Sünden- und Reuegefühl sein messianisches Bewußtsein entfalten können? Daß aber der, der keine Sünden zu bekennen hatte und sich sündenlos nannte, dennoch die Taufe begehrte, mußte den Täufer aufmerken lassen. Er zögerte und dachte nach. Ob er plötzlich den Sohn Marias, seinen Verwandten, in dem demütigen und zugleich hoheitsvollen Bittsteller erkannte, und ob nicht dunkle Erinnerungen an Gerüchte über seltsame Erscheinungen bei dessen Geburt in seinem Geiste auftauchten? Und ob es ihn nicht wie eine plötzliche Ahnung von der messianischen Bestimmung Jesu durchzuckte? Wir wissen es nicht. Aber so viel erkannte der Täufer, daß Herz und Mund dieses Mannes keiner Lüge fähig waren. Wenn der sich sündenlos nannte und wußte, dann mußte er es sein; dann war er größer als er, der Täufer. So weigerte er sich, ihn zu taufen: „Ich müßte von dir getauft werden, und du kommst zu mir?" (Matth. 3, 14.)

Jesus verstand das Bedenken des Täufers. Aber für ihn hatte die Taufe ihren besondern Sinn. Er begehrte sie als die Erfüllung der Gerechtigkeit, im Gehorsam gegen den klar erkannten Gotteswillen: „Laß es nur geschehen, denn es geziemt sich, daß alle Gerechtigkeit erfüllt werde" (Matth. 3, 15). Der dunkle Sinn des Wortes ist der beste Beweis für seine Echtheit. Verständlich wird es erst im Lichte des messianischen Erlösungsgedankens. Schon die prophetische Verheißung erkannte die höchste Form messianischen Herrschertums in der opfernden und dienenden Hingabe für das Volk. Isaias hatte das Wort vom „Gottesknecht" geprägt, der die Sünden seines Volkes tragen muß. Etwas Ähnliches meint die Antwort Jesu. Die Taufe

galt ihm als Symbol messianischer Opferbereitschaft. Sie war der Ausdruck seiner restlosen Hingabe an seinen messianischen Beruf in Demut, Gehorsam und Erniedrigung. Sie war gleichsam die Zusammenfassung aller Bußgesinnung und Heilssehnsucht, welche die Menschheit durch ihren Größten und Einzig-Heiligen vor Gottes Angesicht brachte. Sie war der messianische Hilferuf um Gottes Erbarmen, der die stammelnden Bitten einer sündenbeladenen Menschheit aufnahm und himmelstürmend emportrug. Indem sich Jesus der Bußtaufe unterzog, bekannte er sich zu dem gottgewollten Beruf eines dienenden und für sein Volk sich opfernden Messias.

Diesem Bekenntnis entsprach die messianische Berufsweihe, die unmittelbar auf die Taufe folgte. Sie vollzog sich in einer trinitarischen Theophanie. Nur Jesus und Johannes waren deren Zeugen (Matth. 3, 16. Joh. 1, 32). Beide sahen den Geist Gottes in Gestalt einer Taube herabschweben. Zugleich vernahmen sie eine himmlische Stimme, die Jesus als den geliebten Sohn bezeichnete, auf dem Gottes Wohlgefallen ruhe. Nach Markus und Lukas war die Himmelsstimme unmittelbar an Jesus gerichtet; nach Matthäus, mit dem das vierte Evangelium übereinstimmt, hat sie über ihn Zeugnis abgelegt. Der kleine Unterschied ist beachtenswert. Er zeigt, daß unsere Berichte auf eine zweifache Quelle zurückgehen, auf das Erlebnis Jesu und auf das des Täufers. Jesus vernahm dieselben Worte wie der Täufer; aber er vernahm sie als Anrede: „Du bist mein geliebter Sohn", Johannes als Aussage über Jesus: „Dieser ist mein geliebter Sohn" (Matth. 3, 17. Mark. 1, 11; vgl. Luk. 3, 22. Joh. 1, 33 34).

Das war die Geburtsstunde des Christentums. Für Jesus war diese Theophanie nur der äußere Widerhall dessen, was Gott in seinem Innern gewirkt hatte. Es war das Geheimnis seiner messianischen Berufsweihe und die Bestätigung seiner göttlichen Sendung. Nicht als ob er dieser Bestätigung erst bedurft hätte. Sie erhöhte nicht etwa die Gewißheit seines messianischen Bewußtseins. Aber sie gab seiner menschlichen Seele einen neuen wunderbaren Trost und eine neue himmlische Kraft. Nur muß man sich vor der falschen Vor-

stellung hüten, als sei das irgendwie von außen an seine heilige Menschheit herangekommen. Es strömte vielmehr aus der innersten Fülle seines eigenen göttlichen Lebensgrundes.

Für den Täufer war die Theophanie die längst erwartete messianische Offenbarung. Was er zu ahnen begann, als er Jesus die Taufe verweigern wollte, wurde ihm jetzt zur göttlichen Gewißheit. Es blieb kein Zweifel mehr in seiner Seele: vor ihm stand der sehnsuchtsvoll Erwartete. Wir wissen nicht, was in diesem Augenblick sein Innerstes bewegte. Aber sicher ist eines: der Glaube an Jesus, der damals in ihm geweckt wurde, war stärker als Leiden und Tod.

Die Theophanie am Jordan ist schließlich aber auch das grundlegende Gottes- und Heilserlebnis der Kirche geworden. Aus ihr erblühte der Glaube an Jesus, den Gottessohn. Sie stellte den Messias von Anfang an in die unmittelbarste Beziehung zum trinitarischen Gottesleben und wies damit den Weg zum Verständnis seiner Gottessohnschaft. Es ist eine der auffallendsten Beobachtungen, die wir am Evangelium und an den neutestamentlichen Schriften machen, daß hier nirgends ein Schwanken, ein Zweifel, eine Frage begegnet, in welchem Sinne Jesus Gottes Sohn sein wollte und ist, und mit welchem Recht er göttliche Autorität und göttliche Heilsbedeutung für seine Person in Anspruch nahm. Das ist um so überraschender, als der jüdische Monotheismus solche Fragen förmlich aufdrängen mußte. Daß sie trotzdem nicht gestellt wurden, wäre ein unlösbares Rätsel, wenn nicht das Tauferetgnis von Anfang an den Weg zum trinitarischen Gottesglauben gewiesen hätte, und wenn sich Jesu Selbstzeugnis bei den Jüngern nicht auf dem Goldgrunde eines trinitarischen Gotteserlebnisses hätte eingraben können.

Aber waren bei dem Täufer und bei den Jüngern, denen er die Theophanie bezeugte, die Voraussetzungen für ein solches Gotteserlebnis überhaupt gegeben? Das wird sich kaum bezweifeln lassen. Man braucht auch nicht erst an die Personifikationen göttlicher Eigenschaften und an die Hypostasenspekulation des spätjüdischen Gottes-

glaubens zu erinnern. Schon der alttestamentliche Gottesbegriff zeigt eine erstaunliche Fruchtbarkeit und Lebendigkeit. Er setzt deutlich genug eine Mehrheit von Beziehungen und Selbständigkeiten im göttlichen Leben voraus[16]. Dazu kamen die prophetischen Andeutungen über den göttlichen Charakter des Messias. Von solchen Gedanken aus führte jedenfalls auch ein Weg zum Verständnis der trinitarischen Theophanie. Die Gottesstimme, die sich als die Stimme des himmlischen Vaters zu erkennen gab, der herabschwebende Gottesgeist — die Taube galt auch bei den Rabbinen als Symbol des göttlichen Geistes —, der Sohn in den Fluten des Jordan als Offenbarung göttlicher Herrlichkeit und als einzigartiger Gegenstand göttlichen Wohlgefallens: mußte sich diese Dreiheit unter den gegebenen Voraussetzungen nicht als eine geheimnisvolle Einheit und als eine innigstverbundene göttliche Gemeinschaft dem erleuchteten Geiste darstellen? Gewiß konnte sich die Vorstellung solcher Beziehungen nur allmählich in klare Begriffe umsetzen. Aber von Anfang an mußte sich das Bild des Messias auf Grund der Jordan-Theophanie mit der Vorstellung einer göttlichen Dreiheit verbinden. So vermittelte diese Erscheinung die neuen Grundlagen des Christentums. Sie war das Vorwort zum Evangelium von Gottes Vatergüte in der Offenbarung des Sohnes aus der Kraft des Heiligen Geistes.

Die Messiasweihe stellt Jesus vor die entscheidende Aufgabe seines Lebens. Aber jeder große Entschluß bedeutet Kampf und Sieg. Denn jedem göttlichen Gedanken tritt sofort sein gottwidriges Zerrbild gegenüber. So lesen wir im Evangelium neben der Geschichte messianischer Berufung die Geschichte messianischer Versuchung. Jesus selbst muß sie später seinen Jüngern erzählt haben; als Erzählung Jesu wird sie noch im Hebräerevangelium überliefert.

Das Gegenbild zum prophetischen Messiasideale war der spätjüdische Messianismus. Die politische Messiasidee war nur eine besondere Form eines verfeinerten Weltgeistes, der stets bereit ist, das göttliche Interesse dem irdischen unterzuordnen, und der Gottes-

herrschaft mit Weltherrschaft verwechselt. Diese Messiasidee war der erste und letzte Feind messianischen Heilandswirkens. Als Jesus am Kreuze starb, hat sie scheinbar triumphiert. Aber in Wahrheit wurde sie damals innerlich und endgültig überwunden. Im Glauben an einen gekreuzigten Messias mußte die Hoffnung auf einen messianischen Weltherrscher vernichtet werden. Was damals am Kreuze vollendet ward, war aber schon in der Wüste begonnen worden, da Jesus in dreimaligem Ringen den Versucher zurückwies. Das war sein erster entscheidender Sieg, daß er unter Ablehnung aller irdischen Messiasansprüche seinen gottgewollten Erlöserberuf, sein messianisches Königtum dienender und sich opfernder Heilandsliebe zur endgültigen Lebensaufgabe erkor.

Ideen regieren die Herzen der Menschen und durch sie die Geschicke der Welt. Aber die Welt der Ideen ist eine Welt des Kampfes. Was sie scheidet, ist letzten Endes die Stellungnahme zu dem göttlichen Urgrund alles Geisteslebens. Von Anfang an hat die Menschheit diesen Dualismus als die letzte Auswirkung eines Kampfes empfunden, der in einer höheren Welt des Geistes bereits vor ihr und ohne sie begonnen wurde. Das Christentum hat diese Auffassung bestätigt und vertieft. Die Gottesherrschaft, die Jesus verkündete, fordert deshalb nicht bloß die Überwindung gottwidriger Ideen im irdischen Weltgeschehen, sondern auch die Bindung seiner geheimen gottwidrigen Antriebe aus einer überirdischen Geisteswelt. Das ist ihr letzter und größter Sieg.

Darum mußte auch die politische Messiasidee — sie war im Grunde widergöttlich und darum dämonisch — als die Auswirkung einer höheren Geistesmacht dem Geiste Jesu gegenübertreten. Das Evangelium schildert diesen Kampf mit der wunderbaren Kraft und der lebendigen Anschaulichkeit einer prophetischen Vision (Matth. 4, 1 ff. u. Par.). Kann man zweifeln, daß die Grundzüge dieser Darstellung auf den Herrn selber zurückgehen? Freilich wird jeder Versuch vergeblich sein, aus den Andeutungen des Evangeliums auf die psychologische Form dieser Versuchung und auf die Einzelheiten

bestimmte Schlüsse zu ziehen. Die Feststellung muß genügen, daß Jesus in diesem Sieg über dämonische Einflüsterung eine große entscheidende Tat erkannte. Damals sah er „den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Luk. 10, 18). Sein Sieg bestand in der endgültigen Absage an all die phantastischen Formen des apokalyptischen und pharisäischen Messiasgedankens. Der Messias ist kein magischer Wundertäter, der die göttlichen Kräfte im Dienst eigener Bequemlichkeit und eitler Selbstgefälligkeit vergeuden dürfte. Der Messias ist ebensowenig ein König über irdische Weltreiche, die er sich mit List und Gewalt zu eigen machen müßte. Das alles sind die Stimmen des Versuchers, denen Jesus die demütige und opferbereite Hingabe an den heiligen Gotteswillen gegenüberstellt. Indem er jede Form des politischen Messiasgedankens zurückwies, ergriff er mit der ganzen Kraft seiner Seele das Königtum dienender, helfender Heilandsliebe, dem er von nun an sein Leben gewidmet hat.

Aus der Wüste kehrte Jesus in die Nähe des Täufers zurück; denn noch war dessen Aufgabe nicht erfüllt. Es war nicht bloß der Zweck der Theophanie, daß Johannes selbst zum Glauben an Jesus kam: er sollte öffentliches Zeugnis ablegen für den Messias. Ein äußerer Anlaß, in feierlichster und wirksamster Weise Jesus als Messias zu bezeugen, war die Vollmachtsfrage, welche in diesen Tagen Gesandte des Synedriums, der obersten geistlichen Behörde in Jerusalem, an den Täufer richteten.

Diese feierliche Anfrage des Hohen Rates, in welcher Vollmacht Johannes taufe und predige, ist nicht verwunderlich. Die Taufbewegung hatte immer weitere Kreise des Volkes erfaßt und einen immer bestimmteren messianischen Charakter angenommen. Durfte ihr die oberste geistliche Behörde in Jerusalem gleichgültig gegenüberstehen? Auch wenn sie Johannes wohlwollender beurteilt hätte, als sie es wirklich tat, hätte sie trotzdem seine Tätigkeit prüfen müssen. Sie hatte nicht bloß ein Recht, sondern auch die Pflicht, sich des Geistes zu vergewissern, der aus Johannes sprach. So tat sie es denn

durch eine offizielle Gesandtschaft an den Täufer, um den amtlichen Charakter der Anfrage zu bekunden (Joh. 1, 19 ff.). Daß nur das vierte Evangelium von dieser Gesandtschaft berichtet, spricht nicht gegen die Glaubwürdigkeit der Nachricht. Wir wissen, daß später der Hohe Rat aus ähnlichem Anlaß eine ähnliche Botschaft an Jesus geschickt und eine ähnliche Frage an ihn gerichtet hat (Matth. 21, 23 u. Par.).

Johannes hat auch das Recht des Synedriums, von ihm nähere Aufschlüsse zu erhalten, nicht bestritten. Über seine eigene Person hatte er freilich wenig zu bemerken. Er ist nicht der Messias. Er ist auch nicht Elias, dessen Wiederkunft der Volksglaube in der messianischen Zeit erwartete. Er ist überhaupt keiner der alten Propheten. Er ist nur die Stimme eines Rufenden in der Wüste und der Wegbereiter des Herrn, von dem Isaias gesprochen hat. Seine Taufe ist Bußtaufe, nicht messianische Geistestaufe. Aber die messianische Zeit ist nahe gekommen; darin liegt die Berechtigung seines Bußrufes. Und sie ist nicht bloß nahe, sie ist bereits angebrochen. Schon steht der Messias unerkannt in ihrer Mitte.

Die Synoptiker haben die Erinnerung an ähnliche Täuferworte aufbewahrt. Manche derselben müssen wirklich in dem Zusammenhang gefallen sein, den der vierte Evangelist hier voraussetzt. Sie werden erst verständlich, wenn sie als Antwort auf eine an Johannes gerichtete Frage aufgefaßt werden. Eine Szene, wie sie das vierte Evangelium berichtet, muß wirklich stattgefunden haben. Auch die genaue Ortsangabe spricht für ihre Geschichtlichkeit (Joh. 1, 28).

Diesem ersten Zeugnis des Täufers vor der Abordnung des Synedriums folgten schon am nächsten und übernächsten Tage noch bestimmtere Aussagen vor seinen Schülern (Joh. 1, 29 ff.). Sie führten zur Sammlung der ersten Jesusjünger. Das macht sie besonders wertvoll. Man hat es freilich auffallend gefunden, daß Johannes bei dieser Gelegenheit den Messias als „Lamm Gottes“ bezeichnet habe. Das sei im Sinne des christlichen Erlösungsgedankens gedacht. Aber man darf nicht übersehen, daß die Elemente des Er=

lösungsgedankens und selbst das Bild vom Gotteslamm in der jesaianischen Weissagung über den leidenden und sühnenden Gottesknecht gegeben waren. Anderseits ist das Wort vom Gotteslamm im Lichte jener höheren Einsicht gesprochen, welche die Tauferscheinung bewirkt hatte. Der Täufer selbst weist darauf hin. Kann man sagen, eine solche Erleuchtung sei unmöglich? Und bleibt nicht für die Kritik auch das ganze Tauferereignis ein undurchdringliches Geheimnis? Das sollte zur Bescheidenheit im Urteil mahnen.

Das Zeugnis vom Gotteslamm hat Johannes im engeren Kreis seiner Jünger abgelegt. Diese Jüngerschaft braucht nicht als ständige Nachfolge gedacht zu werden. Gewiß waren unter der großen Zahl der Wallfahrer, die an den Jordan gepilgert waren, auch solche, die, in tiefster Seele erschüttert, auf Haus und Heimat verzichteten und sich für immer dem Täufer anschlossen. Andere mögen es schon zufrieden gewesen sein, für längere Zeit in der Nähe des großen Bußpredigers geweilt zu haben. Auch sie fanden, was sie suchten. Sie erreichten, daß der neue Geist tiefere Wurzeln in ihren Seelen schlug.

Für diese ernsten Menschen wurde das Zeugnis des Täufers entscheidend. Aus Johannes-Jüngern ist die erste Gefolgschaft Jesu geworden. Zu den Erstberufenen gehörte der Verfasser des vierten Evangeliums, Johannes, der jüngere Sohn des Zebedäus, eines begüterten Fischers in Kapharnaum. Ohne seinen Namen zu nennen, schildert er das bedeutungsvollste Ereignis seines Lebens. Es ist verständlich genug, daß er sich noch der geringsten Einzelheiten erinnert (Joh. 1, 35 ff.). Er weiß noch die Stunde anzugeben, da ihn das Wort des Täufers in die Seele traf: „Siehe, das Lamm Gottes!“ Es war 4 Uhr des Nachmittags, als sie Jesus begegneten. Bei dem Täufer befand sich damals noch ein anderer seiner Schüler, Andreas, der Sohn eines gewissen Jonas aus Bethsaida. Freudig näherten sich die beiden Jünger dem Manne, von dem der Täufer so Großes erwartete. Ihr herzliches Zutrauen wurde nicht enttäuscht. Jesus empfing sie mit großer Güte und lud sie ein, ihn zu begleiten; den Rest des Tages verbrachten sie in seiner Wohnung.

Durch Andreas wurde auch dessen Bruder Simon mit dem Herrn bekannt. Schon bei der ersten Begegnung erhielt er die geheimnisvolle Verheißung, man werde ihn dereinst „Kepha" nennen. Diese Vorhersage war trotz ihrer Dunkelheit bedeutsam; sie zeigte, daß Jesus mit diesen ersten Schülern Großes beabsichtigte. In den folgenden Tagen mehrte sich noch ihre Zahl. Andreas und Petrus gewannen ihren Landsmann Philippus für den Messias. Durch Philippus lernte noch ein anderer Galiläer, Nathanael aus Kana, den Herrn kennen. Zwar hatte Nathanael bei der ersten Kunde nur die zweifelnde Frage gehabt: „Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?" (Joh. 1, 46.) Aber sein aufrichtiges Wesen konnte sich dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu nicht verschließen. Freudig trat auch er der kleinen Jüngerschar bei, die im Begriffe stand, den Rückweg in die galiläische Heimat anzutreten. Sie alle hatten den Zweck ihrer Wallfahrt in ungeahnter Weise erreicht. Sie waren hinausgezogen, um sich auf die Ankunft des Messias vorzubereiten. Aber unendlich Größeres war ihnen zuteil geworden. Sie hatten denjenigen gefunden, der die Erwartungen Israels erfüllen sollte. Wohl bedeutete ihr erster Anschluß an Jesus noch keine vollkommene Jüngerschaft; die meisten von ihnen kehrten vorübergehend in ihr Haus und zu ihrer gewöhnlichen Beschäftigung zurück. Aber sie waren jetzt für die Berufung vorbereitet, die sie im rechten Augenblick zu Aposteln des Gottesreiches machen sollte. So ist das Zeugnis des Täufers die Grundlage der ersten Jüngergemeinde geworden.

Es ist verständlich, daß Jesus noch einmal die Heimat aufsuchen wollte, bevor er sein Leben der Heimatlosigkeit begann. Sein Weg führte ihn über Kana, wo Nathanael zu Hause war. Dort traf er seine Mutter und seine Verwandten, die zu einer Hochzeitsfeier geladen waren. Es entsprach der Sitte orientalischer Gastfreundschaft, daß man auch ihn und seine Begleiter zum Bleiben aufforderte. Jesus willfahrte der Bitte. Was ihn dazu bewog, war vor allem der Gedanke an die große Stunde, die ihm der Vater als Anfang

seines Wirkens und als Beginn seiner Selbstoffenbarung vor den ersten Jüngern und vor seinen „Brüdern", diesen Grundsäulen der späteren Gemeinde, bestimmt hatte. Man erkennt das noch deutlich aus dem geheimnisvollen Wort, das er bei diesem Anlaß an seine Mutter gerichtet hat: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" (Joh. 2, 4). Vergegenwärtigen wir uns kurz die Situation, in der es gesprochen wurde! Maria hatte mit dem scharfen Blick mütterlicher Güte und Fürsorge bemerkt, daß der Wein zur Neige ging. In dieser Verlegenheit wandte sie sich an ihren Sohn, dessen Umsicht und Hilfsbereitschaft sie kannte: „Herr, sie haben keinen Wein mehr" (Joh. 2, 3). Das war nicht die Bitte um ein Wunder. Aber es lag darin die bestimmte Erwartung, Jesus könne und werde etwas zur Abhilfe tun. Natürliche Auswege aus der Verlegenheit gab es genug. Die Mutter konnte es getrost der Weisheit des Sohnes überlassen, den besten zu wählen. Aber Jesus hatte andere Gedanken und andere Wege. Hätte er auf natürliche Weise helfen wollen, dann wäre es freilich zum Eingreifen Zeit gewesen, als Maria ihre Bitte stellte. Aber seine Stunde war die Stunde Gottes, von der im allgemeinen der Satz gilt: „Wo die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten." Die messianische Offenbarung war um so wirksamer, je weniger menschliche Klugheit und menschliches Können dabei in Frage kam. Als Jesus eingriff, war die Verlegenheit aufs höchste gestiegen; darum war das Wunder um so auffälliger. Wird man deswegen sagen dürfen, daß es dem Herrn mehr auf das Wunder als auf die Liebestat ankam? Das ist unmöglich; denn Jesu ganzes Leben war eine einzige Liebestat. Aber was wir bei allen Wundern Jesu beobachten, begegnen wir schon bei dem ersten. Wohl handelt es sich dabei um irdische Segens- und Liebeswerke. Aber sie stehen mittelbar oder unmittelbar im Dienste der Seelen. Nicht das war hier das Größte seiner Liebe, daß er armen, braven Leuten aus einer peinlichen Verlegenheit half. Größer war dies, daß er ihnen und allen übrigen die selige Kunde brachte, die erwartete Heilszeit sei mit seiner Person gekommen. So hat auch das vierte Evangelium dieses

Wunder verstanden. Es erkannte darin eine Offenbarung seiner messianischen Herrlichkeit (Joh. 2, 11).

Hier stellt sich uns die Frage nach der Bedeutung des messianischen Wunders überhaupt. Ein altes Dogma der liberalen Kritik sträubt sich gegen jede Annahme wunderbarer Tatsachen. Es ist überflüssig, dagegen anzukämpfen. Man wird zu allen Zeiten eher geneigt sein, Tatsachen zu vergewaltigen, als das oberste Axiom einer liebgewordenen Weltanschauung zu begraben. Aber eines steht fest: Die Weltanschauung, welche die Wunder verwirft, ist nicht die Weltanschauung Jesu. Rationalistische Theologen sollten den Mut finden, sich das ehrlich und ohne Umschweife einzugestehen. Auch die schärfste Kritik an einzelnen Wunderberichten wird niemals die geschichtliche Erkenntnis erschüttern, daß sich Jesus in der Welt des Wunders zu Hause fühlte. In den Wundern, die er tat, erkannte er seine entscheidende göttliche Beglaubigung, und er wollte, daß man sie in diesem Sinne verstehe: „Wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, so glaubt wenigstens meinen Werken!" (Joh. 10, 38; 14, 11 f.; vgl. Matth. 9, 5 f.; 11, 2 f.) „Wenn in Tyrus und Sidon", so drohte der Herr den ungläubigen Städten Kapharnaum und Korozain, „solche Wunder geschehen wären, längst hätten sie in Sack und Asche Buße getan" (Matth. 11, 21. Luk. 10, 13). Aus der souveränen Wundermacht, die ihm eignete, hat er sein Recht der Sündenvergebung bewiesen. Er hat auch seinen Jüngern die eigene Wundermacht übertragen und sich mit ihnen ihrer Erfolge gefreut (Luk. 10, 19 ff.). Wenn man verschiedene Wunderberichte des Evangeliums aus der Wundersucht der Jünger meinte erklären zu sollen, so hätte man nicht vergessen dürfen, daß diese angebliche Wundersucht durch den Meister angeregt, anerkannt und in jeder Form genährt worden war. Dagegen finden wir kein einziges Jesuswort, das dem vermeintlichen Aberglauben der Seinigen entgegengewirkt hätte. Natürlich hat Jesus aus seinen Wundern keine Sensation gemacht (vgl. Joh. 4, 48). In der Forderung sinnloser Schauwunder erkannte er eine Versuchung des Teufels (Matth. 4, 1 ff.). Aber das Wunder im Dienste seines

Heilandsberufes war ihm eine solche Selbstverständlichkeit, daß er wie von den natürlichsten Dingen darüber geredet hat. Noch bei seiner letzten Zusammenkunft mit seinen Jüngern, unmittelbar vor seiner Gefangennahme, versicherte er mit der größten Einfachheit, daß ihm die Legionen der Engelheere zu Gebote stünden, wenn er sich ihrer bedienen wollte (Matth. 26, 53). Alles, was Jesus über seine Wunder sprach, die anschauliche Art, wie er die Besessenen heilte, die Dämonen bedrohte, von der Macht des Satansreiches und seiner geheimnisvollen Kräfte redete, das ist so realistisch und so kräftig mirakulös, daß uns kein Sophisma darüber hinwegtäuscht. Der Jesus der Geschichte, nicht bloß der Jesus des Glaubens, war auch der Anwalt des Übernatürlichen und Wunderbaren.

Und wie hoch hat Jesus den Wunderglauben eingeschätzt! Er war für ihn mit jedem echten Gottesglauben schon gegeben: „Habt Glauben an Gott: Denn wahrlich ich sage euch: Wer zu diesem Berge spricht, hebe dich und stürze dich ins Meer, und in seiner Seele keinen Zweifel hat, sondern glaubt, daß sich erfüllt, was er sagt, dem wird also geschehen" (Mark. 11, 22 f.). Man mag das Wort erklären wie immer, eines liegt sicher darin ausgesprochen: der echte Gottesglauben und das echte Gottvertrauen macht auch vor den Schranken des Menschenunmöglichen nicht halt, wo es der göttlichen Hilfe in einer gottgefälligen Sache bedarf. Der Wunderglaube gilt Jesus als die Feuerprobe des Gottesglaubens; er ist seine höchste Bekräftigung und seine höchste Vollendung. Darum war seine Freude groß, wo immer er diesen Glauben fand, und seine schärfsten Worte richteten sich gegen die, die überhaupt nicht oder nur zögernd die Höhe eines solchen Gottesglaubens und Gottvertrauens erklommen (Mark. 9, 18 22).

Freilich hat Jesus das Wunder nicht für alltäglich gehalten. Wie hätte es sonst seine messianische Sendung beglaubigen können? Aber das Außerordentliche dünkte ihm nicht unverständlich und fernliegend. Die Frage, ob Gott Wunder tun könne, existierte für den Gottesglauben Jesu überhaupt nicht. An Gott glauben, hieß für ihn an die unbeschränkte Allmacht und an die unbedingte Güte eines persön-

lichen, geistigen Urgrundes glauben. Für einen solchen Gottesbegriff bedeutet das Wunder kein Problem. Die moderne Wunderscheu ist im Grunde Deismus oder Monismus. Entweder stellt sie jede persönliche Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer in Abrede, oder sie läßt beide ineinander aufgehen und vergottet die Naturordnung. In jedem Falle leugnet sie die allzeit schöpferische Macht des göttlichen Geistes und zerstört damit den Schöpfungsbegriff ebenso wie den des Wunders. Denn Schöpfung und Wunder gehören zusammen. Beide fordern die absolute Ursächlichkeit des göttlichen Geistes. Das Wunder ist nur eine Schöpfung höherer Art. Es erhebt und befruchtet die natürlichen Kräfte zu einer höheren, außergewöhnlichen Tätigkeit. Darum bedeutet es nicht die Aufhebung, sondern die Verklärung und Vergeistigung der natürlichen Ordnung.

Von hier aus begreift man den tiefsten Sinn der messianischen Wundertätigkeit Jesu. Das Gottesreich ist der siegreiche Durchbruch einer neuen gottgewirkten Geistigkeit, die alle Hemmnisse der Natur und der Sinnlichkeit überwindet. Es ist die Verklärung der Schöpfung aus der neuen Gotteskraft des erlösten Geistes und die Vernichtung der Sünde in ihren letzten dämonischen Antrieben und in ihren Auswirkungen an der sichtbaren Welt. Das Gottesreich ist darum das größte aller Wunder. Es beginnt in der unsichtbaren Geistesmacht der Seelen, offenbart sich in der allmählichen Umwandlung und Verklärung der sichtbaren Welt und in dem Fortschritt der christlichen Kultur und vollendet sich in der jenseitigen Vergeistigung und Vergöttlichung der gesamten Schöpfung.

Die Wunder Jesu sind nur Vorbild und Gleichnis, Ausdruck und Unterpfand dieses Gottesreichwunders, jener allmählich fortschreitenden Verklärung der Natur durch die Macht des übernatürlichen Geistes. Sie sind der entscheidende Anfang, der erste kraftvolle Erweis der Gottesherrschaft. Sie offenbaren aber auch Jesus als den verheißenen Messias, da sie ihn als den persönlichen Quellgrund des Gottesreiches und seiner lebenspendenden Kräfte erkennen lassen. Denn Jesus wirkt mit souveräner Hoheit in der Macht des eigenen

Geistes, nicht bloß im Auftrag eines Höheren und in der Abhängigkeit eines gottbegnadeten Propheten. Darum ist mit seiner Person und mit seinem Wirken das Gottesreich bereits gekommen (vgl. Matth. 11, 2 ff.; 12, 28. Luk. 4, 17 ff.). Und es bedarf nicht erst eines umständlichen Syllogismus, um das zu erkennen; man schaut und erlebt es unmittelbar. Deshalb wirkt der Herr niemals Wunder um des bloßen Wunders willen oder für solche, deren religiöse Disposition das Verständnis und Erlebnis des Wunders als einer machtvollen, erbarmenden Gottestat unmöglich macht. Der Glaube läßt sich durch kein Wunder erzwingen. Wem nicht wenigstens ein Keim des Glaubens an das Gottesreich im Herzen schlummert, der wird das Wunder nicht als messianische Offenbarung bewerten und erleben können. In seiner Vaterstadt Nazareth konnte Jesus keine oder nur wenige Wunder tun wegen des Unglaubens ihrer Bewohner (Mark. 6, 5 f.). Er kam eben nicht als Arzt des Leibes, sondern der Seele. Nicht auf die körperliche Heilung als solche, sondern auf den Sinn dieses Wunders als der Offenbarung göttlicher Macht und Güte kam es ihm vor allem an. Jesu Wundertätigkeit ist eine einzige Predigt: „Das Gottesreich ist nahe!" Nicht das Gottesreich der politischen und irdischen Messiasideale, sondern das Gottesreich der allmächtigen und erbarmenden Gottesliebe, der neuen weltüberwindenden Geistesmacht, der neuen göttlichen Lebenskräfte, welche die Seelen aus den Fesseln der niedern Triebe befreien und die verderbte Natur vergeistigen und verklären sollen. Das einzelne Wunder ist nur das Symbol der Geistesherrschaft gegenüber der äußern und innern Natur, die das Gottesreich gebracht hat und vollenden soll.

Für die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu bürgt zunächst sein eigenes Zeugnis. Jesus war überzeugt, Wunder zu wirken, und erkannte in ihnen eine Offenbarung des Gottesreiches. An dieser Tatsache wird niemand vorbeikönnen. Darum ist von der Wunderleugnung bis zur Bestreitung des geschichtlichen Jesus, diesem grotesken Ergebnis ideologischer Verstiegenheit und mangelnden Wirklichkeitssinnes, nur ein einziger Schritt. Man hat vielfach auf

die zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen zu den evangelischen Wunderberichten hingewiesen. Aber diese sprechen nicht gegen, sondern für die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte. Außerchristliche, heidnische und rabbinische Wundererzählungen gibt es natürlich in großer Menge — der Glaube an das Übernatürliche entspricht nun einmal dem tiefsten Drang des Menschenherzens —, aber es genügt schon ein flüchtiger Blick, um den Unterschied zwischen diesen und den evangelischen Erzählungen zu erkennen. Der phantastische und groteske Charakter antiker Wundererzählungen erinnert, von naheliegenden allgemeinen Ähnlichkeiten abgesehen, in nichts an die schlichten, anschaulichen Berichte des Evangeliums mit ihrer oft auffallenden Detailschilderung, die nur auf Augen- und Ohrenzeugen zurückgehen kann. Eine besonnene Kritik pflegt deswegen auch bei den evangelischen Wunderberichten zwischen dem äußern, geschichtlichen Vorgang und dessen Bewertung als Wunder zu unterscheiden. Das ist ein Zugeständnis an die geschichtliche Zuverlässigkeit unserer Quellen, welche die harte Notwendigkeit der Tatsachen ihrer Weltanschauung abrang. Trotzdem ist eine solche Scheidung unvollziehbar. Denn die Evangelien berichten nicht bloß außergewöhnliche Tatsachen, auffallende und außerordentliche Heilungen, sondern eindeutig bestimmte, übernatürliche Vorgänge. Alle natürlichen Erklärungen, die bei den Heilungswundern Jesu versucht wurden, scheitern an den Berichten selbst und vor allem an den bestimmten Erfahrungen der neueren Psychotherapie. Man mag der suggestiven Macht des Glaubens — der größte Teil antiker Heilungswunder ist darauf zurückzuführen — eine noch so große Wirkung zugestehen, die Wunder des Evangeliums können auch nicht zum geringsten Teil aus solchen Einflüssen erklärt werden.

Von Kana begab sich Jesus zu einem vorübergehenden Besuche nach Kapharnaum und von dort nach Jerusalem. Er wollte das bevorstehende Osterfest in der heiligen Stadt verbringen. Diese Festreisen Jesu sind für seine Wirksamkeit und für seine persönlichen

Lebensschicksale von entscheidender Bedeutung geworden. Zugleich geben sie uns wertvolle Anhaltspunkte für die Chronologie seines Lebens. Alles, was wir über die Dauer und den äußern Verlauf seiner öffentlichen Wirksamkeit wissen oder vermuten, hängt letzten Endes an der Zeit und Zahl dieser Festreisen.

Allerdings berichtet bloß das vierte Evangelium von mehreren Jerusalemreisen des Herrn. Die Synoptiker erzählen nur die letzte seines Lebens, aber es ist gewiß, daß Jesus, der die frommen Gebräuche seiner Zeitgenossen beobachtete, sich von den allgemeinen Festbesuchen in Jerusalem nicht ausgeschlossen hat. Auch nach der synoptischen Überlieferung begann sein Kampf mit den Hierarchen schon im Anfang seiner Wirksamkeit. Das wäre unverständlich, wenn er in der Hauptstadt unbekannt geblieben wäre und nur als galiläischer Wanderprediger gewirkt hätte. Ebenso setzt die ältere Überlieferung voraus, daß er in Jerusalem schon enge Beziehungen angeknüpft hatte, bevor er das letzte Osterfest seines Lebens dort verbrachte. Nach Bethanien kam er nicht als Fremder, sondern als wohlbekannter Gast. Auch die geheimen Freunde, die wie Joseph von Arimathäa sogar dem Synedrium angehörten, hat er nicht erst wenige Tage vor seinem Tode kennen gelernt. In dem ernsten Abschiedswort an die Einwohner von Jerusalem, das uns die „Spruchquelle" aufbewahrt hat, erinnert der Herr an sein vergebliches Liebeswerben in früheren Tagen (Matth. 23, 37. Luk. 13, 34). Auch die Synoptiker wissen also von einem mehrfachen Aufenthalt Jesu in Jerusalem, ohne davon eigens zu berichten.

Die Tatsache mehrerer Festreisen Jesu steht fest. Aber Zeit und Zahl dieser Festreisen lassen sich nicht mit derselben Gewißheit bestimmen. Sicher ist jedenfalls soviel: Jesus hat seine öffentliche Tätigkeit um die Zeit eines Osterfestes begonnen und an einem Osterfeste geschlossen. Dazwischen wird man noch ein weiteres Passahfest annehmen müssen, welches Johannes erwähnt und die beiden ersten Evangelisten vorauszusetzen scheinen (Joh. 6, 4). So dürfte die öffentliche Wirksamkeit des Herrn zwei Jahre umfaßt haben. Zwar ist

die Annahme einer dreijährigen Wirksamkeit nicht unmöglich; sie stützt sich auf die Tatsache, daß Johannes noch eine weitere Jerusalemreise des Herrn gelegentlich eines Festes erwähnt, ohne jedoch den Charakter dieses Festes anzugeben (Joh. 4, 1). Aber manches spricht dafür, daß hier nicht das Passah-, sondern das Purimfest gemeint ist[17].

Mit der Annahme einer zweijährigen Wirksamkeit stimmen auch die übrigen chronologischen Angaben zusammen, die wir über Jesu Leben besitzen. Denn Anfang und Ende dieser Wirksamkeit sind durch zwei sichere Daten näher bezeichnet. Das eine ist das Auftreten des Täufers, das andere ist die Bekehrung des hl. Paulus. Lukas nennt als Anfang der Taufbewegung in sechs übereinstimmenden Zeitangaben das fünfzehnte Regierungsjahr des Kaisers Tiberius (Luk. 3, 1 f.). Das war nach unserer Zählung das mit dem 1. Oktober 27 beginnende Jahr[18]. Das andere Datum ist die Bekehrung des hl. Paulus, die unmittelbar nach Jesu Tod erfolgte. Ihr spätester Termin ist wohl das Jahr 31 nach Christus[19]. Von hier aus gelangen wir dank der evangelischen Berichte über den Todestag Jesu zu einem sichern Ergebnis. Jesus starb an einem Freitag, um die Zeit des Frühlingsvollmondes, nach dem sich das jüdische Passah richtete. Das kann, wie die astronomische Berechnung zeigt, unter Voraussetzung des festgestellten Zeitraumes nur der 7. April des Jahres 30 gewesen sein. Schon Klemens von Alexandrien kannte diesen Termin als den Todestag Jesu.

So läßt sich die Zeit der öffentlichen Tätigkeit des Herrn mit hoher Wahrscheinlichkeit feststellen. Sie begann Ostern des Jahres 28 und endigte am 7. April 30. Damit würde auch die Angabe des Lukas in Einklang stehen: Jesus sei „ungefähr dreißig Jahre alt“ gewesen, als er seine öffentliche Wirksamkeit begann. Als wahrscheinliches Geburtsjahr des Herrn ergab sich uns das Jahr 7 vor Christus. Dann stand Jesus etwa im 35. Lebensjahre, als er zum ersten Male in Jerusalem öffentlich auftrat.

*

Es gab keinen Ort, der für ein solches Auftreten geeigneter war als Jerusalem, und es gab keinen Zeitpunkt, der dafür günstiger war als das Osterfest. Ganz Israel strömte in diesen Tagen in der Hauptstadt zusammen. Hier war der Mittelpunkt des alttestamentlichen Gottesvolkes. Hier mußte naturgemäß auch der Ausgangspunkt der neuen Gottesgemeinde sein. Und schon das erste Auftreten Jesu war eine entscheidende Tat. Im Vorhof des Tempels mußte er mit wachsendem Unmut dem geschäftigen Treiben der Händler und Wechsler zusehen (Matth. 21, 12 ff. u. Par.; vgl. Joh. 2, 14 ff.). Ein regelrechter Markt für Opfertiere und Geldgeschäfte hatte sich an der Schwelle des Heiligtums aufgetan. Ließ sich ein größerer Gegensatz zu der Heiligkeit des Ortes denken als dieser lärmende Eifer schnöder Gewinnsucht? In Jesu Geist flammte das Prophetenwort des Jeremias auf: „Mein Haus ist ein Bethaus; ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht!" (Jer. 7, 11.) Und das Haus, das man entweihte, war das Haus seines Vaters! Dieser Gedanke trieb ihn zur Tat. Er drehte aus Stricken, die auf dem Boden umherlagen, eine Geißel, trieb damit das Vieh aus dem Hofe hinaus, stieß die Tische der Wechsler um und duldete nicht, daß irgend etwas über den heiligen Platz getragen wurde.

Wie machtvoll der Eindruck dieses Vorganges war, sieht man schon daran, daß niemand einen Widerstand wagte. Jeder erkannte, daß hier ein Prophet im Geiste Gottes für die Rechte des Heiligtums eiferte. Was die Jünger später aussprachen, mögen die meisten empfunden haben: „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich" (Ps. 68, 10. Joh. 2, 17). Der Hohe Rat tat klug daran, das Volksempfinden, das den Schritt Jesu billigte, nicht zu verletzen.

Aber er konnte doch nicht völlig schweigen. Wie an Johannes den Täufer, so stellte er auch jetzt an Jesus die Frage, in welcher Vollmacht er gehandelt habe. Wenn er im göttlichen Auftrag gekommen sei, solle er sich durch ein Wunderzeichen beglaubigen. Jesus antwortete mit einem Rätselwort, das noch zwei Jahre später als Anklage gegen ihn benützt wurde: „Reißt diesen Tempel nieder, und

in drei Tagen will ich ihn wieder aufbauen!" (Joh. 2, 19.) Darin lag ein stiller Vorwurf für die Hierarchen. Sie sind es wirklich, die den Tempel und die ursprüngliche Heilsordnung durch ihren Unglauben und ihre Oberflächlichkeit niederreißen, während Jesus in kürzester Frist das von den Propheten verheißene neue Heiligtum in einem neuen Gottesvolke errichten wird. Aber es lag zugleich noch ein tieferer, mystischer Sinn in seiner Antwort. Das vierte Evangelium hat ihn angedeutet: „Er sprach vom Tempel seines Leibes" (Joh. 2, 21). Jesu Auferstehung am dritten Tage würde der unwiderlegliche Beweis für die Göttlichkeit seiner Sendung sein.

Die Wunder, die der Hohe Rat vergebens forderte, wirkte Jesus dort, wo guter Wille und wirkliche Hilfsbedürftigkeit ihm entgegentrat. So konnte es nicht ausbleiben, daß viele an ihn gläubig wurden. Aber er kannte die Unbeständigkeit eines Glaubens, der nur aus der Begeisterung des Augenblicks geboren ist. Um so mehr freute es ihn, wenn eine suchende und ringende Seele, wie der schriftgelehrte Nikodemus, aus den pharisäischen Vorurteilen herauszukommen und den Weg zu ihm zu finden suchte. Man kennt den Inhalt jenes berühmten Nachtgespräches, welches uns das vierte Evangelium aufbewahrt hat (Joh. 3, 1—21). Im Mittelpunkt stand die Frage nach der messianischen Geistestaufe, die schon Johannes als das entscheidende messianische Heilsgut für die bevorstehende Zeit verkündet hatte. Jesus versichert, daß er gekommen sei, sie zu bringen. Darin gründet die Größe und das Geheimnis seiner Sendung. Die Geistestaufe ist unendlich erhabener als seine Wundertaten, in denen Nikodemus das Siegel göttlicher Sendung erkannt hatte. Diese sind nur äußeres Symbol und Gleichnis für das Größte, das sich tief innerlich in jeder Menschenseele erfüllen soll. Man begreift, daß Nikodemus wie geblendet in der Lichtfülle solcher neuen Gedanken stand. Rabbinische Schulweisheit ahnte nichts von alledem. Mit Recht konnte der Herr die Frage stellen: „Du bist Lehrer in Israel und weißt das nicht?" (Joh. 3, 10.) Nikodemus wird das Zutreffende dieses Vorwurfes gefühlt haben. Statt in die Tiefe prophetischer

Gedanken hatte auch er sich in die formelhafte Schulweisheit eines theologischen Epigonentums versenkt. Er sah, daß er neue Wege gehen müsse, wenn er in die göttlichen Heilsgedanken Einblick haben wolle. Wir wissen, daß er sie später gegangen ist; jenes denkwürdige Nachtgespräch mit dem großen Lehrer von Nazareth sollte für ihn nicht verloren sein.

Von Jerusalem zog Jesus an den Jordan und kam wieder in die Nähe des Täufers (Joh. 3, 32 ff.). Die religiöse Begeisterung, welche die Scharen der Wallfahrer ergriffen hatte, machte sie für seine Botschaft vom Gottesreich empfänglich. Was er später in Galiläa verkündete, predigte er auch hier: „Das Gottesreich ist nahe herbeigekommen. Tuet Buße und glaubt dem Evangelium!“ (Matth. 4, 17. Mark. 1, 15.) Die Jünger, die den Herrn aus Galiläa begleitet hatten, tauften zur Buße, wie es Johannes tat. Das muß bei den Johannesschülern Anstoß erregt haben. Aber Johannes war zu groß, um eifersüchtig zu sein. Er bekannte sich wiederum nur als Wegbereiter eines Größeren. Darum setzte er auch seine prophetische Tätigkeit unverdrossen fort, bis Gott ihn vom Schauplatz seines Wirkens abrief.

Nach siebenmonatiger vorbereitender Tätigkeit in Judäa, die aber noch keine allgemeine Offenbarung seines Messiasberufes brachte, kehrte Jesus nach Galiläa zurück. Der wachsende Argwohn der Pharisäer hatte ihn zu diesem Entschluß bestimmt, weil er einen vorzeitigen Zusammenstoß mit ihnen vermeiden wollte. Sein Weg führte ihn durch Samaria. Die Samariter galten als die Erbfeinde des jüdischen Volkes, die man den Heiden wenig nachstellte. Es war rabbinischer Grundsatz, weder Wein noch Brot von einem Samariter zu berühren. Dennoch waren sie mit den Juden stammesverwandt. Die Samariter waren eine Mischbevölkerung aus Israeliten und aus heidnischen Kolonisten, die sich nach dem Untergang des Nordreiches in den verödeten Landstrichen niedergelassen hatten. Auch sie wollten den Gott der Väter verehren und Söhne Abrahams sein. Ihre Heilige Schrift war der Pentateuch; die prophetischen Schriften und die pharisäischen

Traditionen verwarfen sie. Doch hatten sie ebenfalls ihre Messiaserwartung; nur war sie nicht beschränkt nationalistisch wie die des Spätjudentums. Auch fehlte ihnen jenes pharisäische Selbstgefühl und jene äußerliche Gesetzesgerechtigkeit, welche die spätjüdische Religion kennzeichnet. Die Versuchung, menschliche Satzungen neben und über die sittlichen Vorschriften des Dekalogs zu stellen, bestand für die samaritische Frömmigkeit niemals.

Es mag das ein Grund gewesen sein, daß Jesus den Samaritern eine besondere Beachtung schenkte. Als man ihn einst einen „Samariter" schalt, wies er das nicht als Beleidigung zurück (Joh. 8, 48 f.). In einem seiner stimmungsvollsten Gleichnisse hat er ihnen ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Darin dürfte sich auch Dankbarkeit für manche freundliche Erfahrung aussprechen, die er schon bei seiner ersten Verkündigung in Samaria gemacht hatte. Johannes hat uns die wundervolle Szene aufbewahrt, die sich am Jakobsbrunnen in der Nähe des alten Sichem abspielte (Joh. 4, 6 ff.). Es ist eines der farbenprächtigsten Bilder im vierten Evangelium. Das Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen kennzeichnet auch die unbefangene, rückhaltlose Art, wie Jesus von seiner Person und seinen Absichten sprach, wo er Glaube und williges Verständnis fand.

Zwar war seine Wirksamkeit in Samaria nur eine Episode. Aber sie war bedeutungsvoll. Sie hat den Boden für die schnelle Aufnahme bereitet, die das Evangelium unmittelbar nach Jesu Tod in Samaria gefunden hat. Es erfüllte sich, was der Herr bei diesem ersten Aufenthalt in Samaria vorhersagte: er selbst werde hier nur säen, aber andere sollten dafür reichlich ernten (Joh. 4, 37). Johannes mag sich dankbaren Herzens dieser Verheißung erinnert haben, als man ihn wenige Jahre später bat, den gläubigen Samaritern den Heiligen Geist zu spenden (Apg. 8, 14).

Als Jesus in die Heimat zurückkehrte, war ihm der Ruf seiner Wundertaten vorausgeeilt. Trotzdem nahm er seine öffentliche Wirksamkeit nicht sofort wieder auf. Auch seine Anhänger, die ihn nach Jerusalem begleitet und während seines Wirkens in Judäa bei ihm

ausgeharrt hatten, kehrten vorübergehend zu ihrer gewohnten Beschäftigung zurück. Wiederum wartete der Herr auf „seine Stunde". Sie kam, als die Nachricht von der Einkerkerung des Täufers die ganze Provinz mit Trauer und Entsetzen erfüllte. In diesen Tagen tiefster Not und Erniedrigung wurde die Sehnsucht nach dem kommenden Retter dringender als je. Hatte Johannes nicht die unmittelbare Nähe des Messias verkündet? Würde der Erwartete nicht endlich hervortreten, um den Propheten zu retten, die Sünder zu strafen und das Reich Gottes in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu gründen? Auch der Täufer muß ähnliche stürmische Hoffnungen gehegt haben. Die spätere Botschaft, die er aus der Felsenfeste Machärus an Jesus sandte, beweist es.

Aber auch Jesus erkannte, daß seine Stunde gekommen war. Er begab sich nach der Nordwestküste des Sees Genesareth, wo er seine Jünger fand und sie zur endgültigen Nachfolge berief. Die synoptische Überlieferung schildert das Zusammentreffen mit dem Brüderpaar Simon und Andreas sowie mit den Zebedäussöhnen Jakobus und Johannes. Der Herr sprach nur das ernste Wort: „Kommet und folget mir nach; ich will euch zu Menschenfischern machen!" (Matth. 4, 19 u. Par.) Die Berufenen folgten ohne Verzug. Das ist natürlich nur verständlich, wenn ihnen Jesus bereits als der künftige Messias bekannt war. Wir wissen das nur aus Johannes; aber ohne den Bericht des vierten Evangelisten bliebe der synoptische ein vollkommenes Rätsel.

Jesus nahm seinen Aufenthalt in Kapharnaum, dem heutigen Tel Hum. Dort wohnte Simon im Hause seiner Schwiegermutter, das nun auch dem Meister offen stand. Überhaupt tritt Petrus in den Berichten über Jesu erste Wirksamkeit stark hervor. Es ist sicher, daß der Grundstock dieser Erzählungen auf ihn zurückgeht.

Jesus begann seine Wirksamkeit an einem Sabbat in der Synagoge zu Kapharnaum. Schon der erste Eindruck seiner Rede war überwältigend: „Er redete wie einer, der Macht hat, und nicht wie

die Pharisäer und Schriftgelehrten" (Mark. 1, 22. Luk. 4, 32). Worin lag die Eigenart seiner Rede? Sie bestand sicherlich nicht in ihrer äußern Form; denn rein äußerlich betrachtet war Jesu Lehrweise der rabbinischen nicht unähnlich. Auch er nahm gelegentlich alttestamentliche Schriftstellen zum Ausgangspunkt seiner Belehrung. Auch er bediente sich wie Hillel, Schammai, Akiba und die hervorragendsten jüdischen Lehrer mit Vorliebe der Spruchform, um seine Gedanken dem Gedächtnis der Zuhörer einzuprägen. Auch er gebrauchte den durch die alttestamentliche Weisheitsliteratur geheiligten Aphorismus mit seiner scharfen Betonung eines sittlichen Grundgedankens. Nicht einmal die literarische Form der Parabeln und Gleichnisse, die er so meisterhaft beherrschte, war den jüdischen Lehrern unbekannt geblieben. Dennoch fühlte das Volk sofort das Neue und Eigenartige seiner Rede. Man hörte es aus jedem Wort, das er sprach, und aus der ganzen Art, wie er es sagte. Jesus redete aus einem höheren übermenschlichen Bewußtsein, das keine Zweifel und keine Unbestimmtheit kannte. Er sprach mit der größten Einfachheit und Selbstverständlichkeit von den tiefsten Geheimnissen göttlichen Waltens, und er sprach davon wie der Sohn, der die Gedanken des Vaters aus unmittelbarer Erfahrung kennt. Er vertröstete auch nicht mehr auf eine ferne Zukunft; in seiner Person sind alle Verheißungen in Erfüllung gegangen: „Die Zeit ist reif, und das Gottesreich ist nahe; tuet Buße und glaubet dem Evangelium!" (Mark. 1, 15.) So hat Markus den Inhalt der ersten Predigten zusammengefaßt. Jesus verkündete die neue Zeit, die mit seiner Lehre und mit seiner Person in die Welt eintrat; er verkündete die neue Gottesgemeinschaft, die mit ihren geheimnisvollen, religiös-sittlichen Wirkungen das Menschenwesen in seinen persönlichsten Tiefen erfassen, die aus dem Geist einer neuen Innerlichkeit die ganze Welt und alle Lebensbeziehungen erneuern und verklären soll.

Der Erfolg dieser Predigt war vor allem durch die Machttaten bedingt, mit denen der Herr seine göttliche Sendung bestätigte. Schon bei seinem ersten Auftreten in der Synagoge zu Kapharnaum wirkte

er ein unerhörtes Wunder (Mark. 1, 23 ff.). Er heilte einen Besessenen, der seine Predigt durch feindselige Zwischenrufe gestört hatte. Das Evangelium berichtet noch oft davon, daß gerade die Dämonischen die Messiaswürde Jesu erkannten und sein Kommen fürchteten. „Jesus aber bedrohte sie, daß sie ihn nicht offenbar machen sollten" (Mark. 1, 24; 3, 12). Er wollte keine vorzeitige Offenbarung seiner Person, die nur zu falschen, ungeistigen Messiaserwartungen Anlaß geben konnte. Der echte Glaube an ihn wächst aus dem innern Erlebnis der Gnade, das sich allmählich an dem Eindruck seiner Persönlichkeit entzündet. Nur solcher Glaube steht in tiefster Seele verwurzelt, und nur solcher Glaube hat erlösende Kraft. Die sensationellen Kundmachungen der Dämonischen waren höchstens geeignet, die stillreifende Saat echten Glaubens durch vorzeitige und falschgerichtete Messiaserwartungen zu verderben.

Die Erscheinung dieser Dämonischen ist eine der rätselhaftesten des Evangeliums. Sicher ist jedenfalls so viel, daß Jesus gerade auf seine Dämonenaustreibungen ein besonderes Gewicht gelegt hat. Er sah in ihnen, vielleicht mehr noch als in den Krankenheilungen, die Wirkung des Gottesreiches: „Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Gottesreich wirklich zu euch gekommen" (Matth. 12, 28).

Aber auch die zeitgenössische heidnische und jüdische Literatur berichtet von Besessenheitserscheinungen ähnlicher Art. Sie kennt auch zahlreiche Beispiele von Dämonenbeschwörungen, die man mit mehr oder weniger gutem Erfolg in solchen Fällen vorzunehmen pflegte. Die erhaltenen Zauberpapyri gestatten einen interessanten Einblick in die seltsamen Formeln und Manipulationen, deren sich heidnische und jüdische Exorzisten bedienten. Stets ist es die genaue Kenntnis bestimmter Zauberworte und der peinlich genaue Gebrauch geheimer Riten, von denen eine unfehlbare Wirkung erwartet wird. Das Ansehen dieser Exorzisten war allgemein. So hören wir von einem jüdischen Exorzisten Eleazar, der sich sogar vor dem Kaiser Vespasian mit sicherem Erfolg produzieren durfte[20]. Freilich waren

nicht alle Exorzisten ebenso erfolgreich. Oft genug haben sich die Heiden nicht an ihre Exorzisten, sondern an die Christen gewandt, um von ihnen Befreiung vom bösen Geiste zu erlangen.

Niemand wird behaupten wollen, daß es sich in allen diesen Fällen um wirkliche Besessenheit gehandelt habe. Denn nirgends wucherte der Aberglaube stärker als auf diesem Gebiet. Auf Schritt und Tritt wußte man sich von Dämonen und ihrem Einfluß umgeben. Man trug Amulette, sprach Gebete, murmelte Flüche, brachte Opfer dar, um sich dieser fürchterlichen Macht zu erwehren. Wir können uns heute kaum noch ein Bild von all den Sorgen und Ängsten machen, welche die Menschheit von damals beschwerten. Selbst das Judentum war von der Dämonenfurcht nicht frei geblieben. Fast hatte sie den starken, frohen Glauben an Gottes väterliche Führung in den Hintergrund gedrängt. Man hatte das Gefühl, in einer Welt zu leben, die dem Teufel überantwortet war. Der Dämon war der Fürst dieser Welt. Kein Wunder, daß man nach Befreiung und nach Anbruch der Gottesherrschaft seufzte.

Aber nicht alles an diesem Dämonenglauben war Wahn und Selbsttäuschung. Es war auch eine furchtbare Wahrheit, die sich dahinter barg und selbst in dem Wust des heidnischen Aberglaubens nicht ganz erstickt wurde. War doch ein erschreckend großer Teil der vorchristlichen Menschheit willen- und widerstandslos der Knechtschaft der Sünde und ihren finstern Mächten dahingegeben. Es war das schmerzliche Erlebnis von dem übermächtigen Einfluß des Bösen, das in der Dämonenfurcht aller Völker bald mehr bald minder bewußt zum Ausdruck kam. Es war die traurige Erfahrung von der sittlichen und physischen Gebundenheit durch die Macht der Sünde, die jene feineren oder gröberen Vorstellungen von Besessenheit und Dämonenzauber in der Welt hervorrief. Während aber dem Judentum dieser ursprüngliche Zusammenhang von Sünde und leiblicher Not stets bewußt blieb, verlor sich das Verständnis dafür im Heidentum vollkommen. So konnten sich mehr und mehr jene

abergläubischen Vorstellungen verbreiten, denen die Zauberpraxis des antiken Exorzismus ihren Ursprung verdankt.

Jedenfalls bleibt die Tatsache bestehen, daß die vorchristliche Menschheit der drückenden Gewalt der Sünde in allen Auswirkungen überantwortet war. Wo immer diese unheimliche Gewalt auf eine übermenschliche Geistesmacht zurückgeführt wird, steht auch die Möglichkeit dämonischer Einwirkungen offen, die das ganze Wesen des Menschen in seinen innersten Tiefen aufwühlen und zerrütten. Natürlich wird keine ärztliche Diagnose jemals einen Fall von Besessenheit mit Sicherheit feststellen oder bestreiten können. Denn sie faßt immer nur die Symptome der Krankheit und deren nächste Ursache. Aber auch die dämonische Besessenheit verläuft in den gewöhnlichen Erscheinungsformen der Hysterie und verwandter Geisteskrankheiten. Das schließt jedoch keineswegs aus, daß die letzte Ursache einer geistigen Anormalität in höheren Geisteseinflüssen gelegen ist, die sich jeder psychologischen Feststellung entziehen. Die Phantasie mag sich diese noch so kühn und drastisch ausmalen: der Gedanke behält jedenfalls sein Recht, daß unheimliche überweltliche Mächte über das Seelenleben eines Menschen schließlich solche Gewalt gewinnen können, daß sie mit der geistigen Selbständigkeit auch seine psychischen und physischen Kräfte zerrütten. Das ist freilich die letzte und furchtbarste Form der Herrschaft, welche eine gottwidrige Geistesmacht über den Menschen auszuüben vermag.

Jesus hat diese Besessenheit nicht bloß für möglich gehalten, sondern auch in einzelnen Fällen wirklich festgestellt und geheilt. Jede andere Erklärung seiner Dämonenaustreibungen scheitert schon an der einzigen Tatsache, daß er solche Fälle deutlich genug von gewöhnlichen Krankheitserscheinungen unterscheidet. Dabei ist immerhin zuzugeben, daß die literarische Einkleidung der geschichtlichen Vorgänge, in der die Evangelisten vielfach voneinander abweichen, durch die zeitgeschichtlich bedingten Vorstellungen der ersten Augen- und Ohrenzeugen beeinflußt war. Auch darf man nicht übersehen, daß die heilenden Machtworte Jesu nicht bloß wirksamste Willens-

äußerungen waren, sondern dem Kranken seine Befreiung zum Bewußtsein bringen und psychologisch vermitteln sollten. Deswegen mußten auch Jesu Worte dem Verständnis und der Vorstellung angepaßt sein, die der Kranke von seinem Zustand hatte, und die auch das Wesen der Sache im Grunde erfaßten. Wenn Jesus den bösen Geist anredete oder bedrohte, so handelte es sich hier weder um Beschwörungsformeln noch um ein eigentliches Verhandeln mit dem Dämon. Es war das nur der anschauliche und einzig verständliche Ausdruck seines innern Machtwillens, wodurch er die Gewalt des Bösen über den Unglücklichen brach und diesem mit der seelischen Befreiung auch die leibliche Gesundheit zurückgab.

Man braucht bloß die Besessenheitsheilungen des Evangeliums mit den antiken Beschwörungswundern zu vergleichen, um den unendlichen Abstand zu ermessen, der beide voneinander trennt. Bei Jesus atmet alles majestätische Ruhe und Einfachheit; aus jedem seiner Worte spricht die überlegene Hoheit und Kraft des Gottessohnes, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden, spricht der hohe sittliche Ernst eines Mannes, dem es um das Heil einer Seele, um die Ehre Gottes und das Ansehen seines Reiches geht. Bei den heidnischen und jüdischen Exorzisten begegnet der phantastischste Aberglaube, der geschäftige Eifer des Scharlatans, das Pathos des sensationslüsternen Wundermannes und die volle Verständnislosigkeit für die innerste Not einer Menschenseele. Bei Jesus genügt ein einziges, herrschergewaltiges Befehlswort; bei den antiken Exorzisten braucht es eine lange Reihe von unverständlichen Zauberformeln und sinnlosen Manipulationen. Bei Jesus ist der Erfolg so auffallend, daß das Volk, dem die eigenen Exorzisten bekannt genug waren, über das unerhört Neue und Gewaltige dieser Wirksamkeit in Staunen geriet (Mark. 1, 27 u. ö.). Heidnische und jüdische Teufelsbeschwörer mögen durch ihre suggestiven Einflüsse in vermeintlichen Besessenheitsfällen vorübergehende Bewußtseinsstörungen beseitigt haben; aber anderseits war auch die Überzeugung von den engen Grenzen ihrer Macht sowohl nach den

evangelischen wie nach den außerevangelischen Berichten allgemein (vgl. Apg. 19, 13 ff.).

Das Entscheidende aber liegt darin: das außerchristliche Exorzistenwesen hat die Dämonenfurcht nicht aus der Welt verbannt, sondern erst recht verbreitet. Jesus, der auch den Seinen Gewalt über das Satansreich verlieh, hat durch seinen siegesfrohen Kampf alle Teufelsangst von denen genommen, die sich ihm glaubend und liebend angeschlossen haben. Er „sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Luk. 10, 18) und „den Fürsten dieser Welt hinausgeworfen" (Joh. 12, 31). Die Welt, soweit sie sich nicht absichtlich dem Einfluß des Christentums wieder entzogen hat, ist seit den Tagen Jesu auch in dieser Beziehung eine andere geworden. Schon die ersten Christen triumphierten im Bewußtsein ihrer übernatürlichen Kraft über Satan und Teufelsreich. Daß sie die Macht der Hölle unter die Füße traten und alle Furcht vor ihr verloren hatten, war gegenüber dem Heidentum der erste und überzeugendste Beweis für die Göttlichkeit ihrer Sache. So ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Nicht daß wir die Realität des Bösen und seiner geheimsten persönlichen Antriebe leugnen, aber daß wir gelernt haben, es zu verachten, das ist der größte und gewaltigste Sieg der messianischen Wirksamkeit Jesu. Seine Besessenheitsheilungen waren dessen Vorbild und Unterpfand.

Trotz der zahlreichen Wundertaten des Herrn blieb der Widerspruch, der schon in Judäa eingesetzt hatte, auch in Galiläa nicht aus. Am meisten Anstoß erregte, daß sich Jesus mit Sündern und Zöllnern einließ. Kapharnaum war Grenzstadt; der See trennte das Gebiet des Herodes Antipas und die heidnische Dekapolis. Am Seeufer befanden sich deshalb die Zollstätten, in denen auch Juden als Unterbeamte der römischen Zollpächter tätig waren. Die Verachtung gegen diese Volksgenossen war allgemein. Nicht bloß weil ihre Unredlichkeit sprichwörtlich war, sondern mehr noch, weil sie im Dienste der Fremdherrschaft standen; man rechnete sie zur Klasse der Sünder.

Dazu zählte freilich auch ein großer Teil des galiläischen Landvolkes überhaupt, weil es im täglichen Verkehr mit den Heiden sich über die strengen Forderungen des Gesetzes hinwegsetzte. Es galt als ein Zeichen von Frömmigkeit, diese Leute zu meiden. Wer mit ihnen verkehrte, war „unrein". Aber Jesus wußte sich gerade zu diesen Verlorenen und Verstoßenen gesandt. Denn „nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken!" (Mark. 2, 17.) Auch diesen Ärmsten und Enterbten versprach er das Gottesreich, wenn sie dem Rufe zur Buße folgten. Einen von ihnen, den Zöllner Levi, berief er sogar von der Zollbank weg unter die Zahl seiner Jünger. Pharisäische Engherzigkeit konnte ihm das niemals verzeihen.

Doch Jesus verkehrte nicht nur mit den „Sündern". Er versicherte sie auch aus eigener Machtvollkommenheit heraus der Vergebung ihrer Sünden. Das war ein neuer Anstoß, den er gab. Zwar bewies er die Rechtmäßigkeit seiner Sündenvergebung durch die Wunder, die er wirkte. Zu dem Gelähmten sprach er nicht bloß: „Deine Sünden sind dir vergeben", sondern auch das andere: „Stehe auf und wandle!" (Mark. 2, 5 ff.) Aber die pharisäische Gedankenlosigkeit begriff niemals, daß es einen andern Weg zur Sündenvergebung geben könne als die äußerlichen Gesetzeswerke, die sie forderte.

Zu den wichtigsten Übungen pharisäischer Frömmigkeit gehörte das Fasten. Man ließ es keineswegs bei dem bewenden, was das Gesetz darüber vorschrieb. Die Pharisäer rühmten sich, in der Woche mehrere Fasttage zu halten. Daß Jesus und die Seinen ihre Praxis nicht teilten, ward ihnen zum schweren Anstoß. In ihrer gehässigen Weise nannten sie ihn einen „Fresser und Weinsäufer" (Mark. 11, 19). Aber Jesus erinnerte sie daran, daß nicht die äußere Übung, sondern die Gesinnung entscheide, mit der man sie verrichte. Das Fasten ist ein Zeichen der Trauer, nicht der Freude. „Können Hochzeitsleute fasten, solange der Bräutigam bei ihnen weilt?" (Mark. 2, 19.) Aber es wird der Tag kommen, da auch die Jünger Jesu fasten. Freilich tun sie es dann nicht um einer bloß äußern Ordnung willen, sondern

im Geiste der Buße und des Ernstes, in dem sie der Wiederkunft des Herrn harren. Für die neue Gottesgemeinde, die sich um Jesus bilden soll, haben die Formen der jüdischen Theokratie ihren Sinn verloren.

Wie die äußerliche Fastenpraxis, so verurteilte Jesus auch die pharisäische Auffassung des Sabbatgebotes. Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Er soll eine Wohltat für ihn sein, keine unerträgliche Last. Die Jünger, die am Sabbat Ähren gepflückt hatten, um ihren Hunger zu stillen, verteidigte der Herr gegen die pharisäischen Anklagen: Habe nicht auch David in seiner Bedrängnis die heiligen Schaubrote gegessen, obschon das nur den Priestern und Leviten gestattet war? (Mark. 2, 23 ff.) Wo der Buchstabe des Gesetzes zum sinnlosen Zwang wird, spricht nicht der Wille Gottes. Jesu Gegner haben ihn freilich nicht verstanden. In alten Vorurteilen verrostet, wollten sie nicht einmal begreifen, daß ein Werk der Liebe niemals die Heiligkeit des Sabbats verletzen könne (Mark. 3, 1 ff.).

Die grundsätzliche Verschiedenheit, die zwischen der offiziellen Gesetzesauslegung und der Auffassung Jesu bestand, trat bei diesen ersten Zusammenstößen mit der pharisäischen Opposition bestimmt hervor. Die äußerliche Gesetzesgerechtigkeit der Schriftgelehrten macht nicht tauglich für das Gottesreich; unendlich Größeres wird gefordert. So drängte Jesu Stellungnahme wieder die entscheidende Lebensfrage in den Vordergrund, die schon an Johannes den Täufer gestellt worden war: Was müssen wir tun, um das Gottesreich zu besitzen? Aber die Antwort, die der Herr zu geben hatte, war unendlich tiefer und erhabener als diejenige des Täufers. Er gab sie zum ersten Male in jener denkwürdigen Rede, die er auf der terrassenförmigen Bergeshöhe im Nordwesten des Genesarethsees an das galiläische Volk gerichtet hat (Matth. Kap. 5—7).

Die Bergpredigt ist die magna charta des Christentums. Sie gab das neue Reichsgesetz, welches das innerste Wesen des Gottesreiches und der neuen Gerechtigkeit enthüllte. Sie führte in das Geheimnis der neuen Gottesgemeinschaft und auf die Höhe des

neuen Persönlichkeitsideals. Das Gottesreich ist jene höhere Gotteskindschaft und Gottähnlichkeit, die aus der innern Freiheit des Geistes und aus der Herrschaft über Welt und Sinnlichkeit erblüht. Selig darum die Armen im Geiste, die freigeworden sind von den lastenden Fesseln irdischen Begehrens! Selig die Gleichmütigen, welche die tobenden Stürme im eigenen Herzen gemeistert haben! Selig die Enterbten und Verstoßenen, die ihren Trost in einem höheren Lebensinhalt fanden, als ihn die Welt zu geben vermag! Sie alle haben die Seele freigemacht für Gott und seinen Besitz. Aber diese Freiheit bedeutet nicht Stumpfheit, gleichgültiges, tatenloses Harren auf eine bessere Zukunft; sie fordert den Einsatz aller Geisteskräfte für die Reinheit der Seele und im Dienste des Nächsten. Die wahre Gottähnlichkeit ist Gerechtigkeit, Herzensreinheit und dienende, helfende Güte. Selig darum, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, sie sollen gesättigt werden! Selig die Barmherzigen, sie werden Barmherzigkeit erlangen! Selig die Herzensreinen, denn sie werden Gott anschauen! Und diese neue sittliche Tatkraft muß sich bewähren trotz aller Hemmnisse, die ihr in einer gottfremden Welt entgegentreten. Das Gottesreich fordert den Heroismus der sittlichen Tat; aber es fordert ihn im Hinblick auf das Größte, was das Herz zu ahnen vermag, im Hinblick auf den jenseitigen Gottesbesitz in vollendeter Gottesschau und Gottseligkeit. Selig die Friedfertigen, denn sie werden Gotteskinder genannt werden! Selig die ungerecht Verfolgten, denn ihrer ist das Himmelreich! „Selig ihr, die man schmäht und verfolgt um meinetwillen; freut euch doch und frohlocket, denn groß ist euer Lohn im Himmel!" (Matth. 5, 11 f.)

Das galiläische Landvolk war für diese Heilsbotschaft im großen und ganzen nicht unempfänglich; freilich war es noch lange nicht reif für die erhabene Tiefe der Gedanken Jesu. Es hielt sich im allgemeinen mehr an den Wundertäter als an den Propheten. Die Kunde von den Wundern des Herrn verbreitete sich wie ein Lauffeuer über ganz Galiläa. Nicht bloß aus Kapharnaum brachte man alle Kranken und Besessenen zu ihm. Wo immer er sich zeigte, war

er von Kranken und Hilfsbedürftigen umlagert. Das Volk war außer sich vor Staunen und pries Gott: „So etwas haben wir noch nicht gesehen" (Matth. 9, 33. Luk. 5, 2 6). Selbst die Herrschaft des Todes zerbrach vor der Geistesmacht Jesu (Mark. 5, 23 ff. Luk. 7, 12 ff.).

Die Kunde von diesen Vorgängen gelangte bis an die Grenzen des Heiligen Landes. Sie gelangte auch in die Felsenfeste Machärus, wo der Täufer in Ketten schmachtete. Sein kühnes Wort, mit dem er das ehebrecherische Leben des Herodes Antipas und der Herodias verdammte, hatte ihm dieses Geschick bereitet. Als Johannes von dem Wirken Jesu erfuhr, flammte inmitten von Elend und Todesahnung nochmals die erste Begeisterung in seinem Innern auf. Und mit ihr die Ungeduld und die drängende Sehnsucht nach Überwindung aller gottfeindlichen Mächte und auch seiner eigenen Peiniger durch den Messias. Die Feuerseele des Propheten klagte in den drängenden Worten der Boten, die er zu Jesus sandte: „Herr, bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?" (Vgl. Matth. 11, 3 ff.) Dieses ungestüme: „Herr, wie lange noch!" war auch hier nicht die Sprache des Zweifels, sondern die Sprache jener heiligen Kühnheit, welche die großen Eiferer für Gottes Sache zu allen Zeiten geführt haben. Und wir begreifen das Ungestüm dieses größten und letzten der Propheten. Sollte nicht der Messias als Befreier kommen, um die Seinen zu Sieg und Herrlichkeit zu führen? Warum ließ er also das Unrecht herrschen und seinen feurigsten Anwalt und seinen mutigsten Bekenner im Kerker schmachten? Das mußte eine drückende Schwierigkeit für diejenigen sein, die noch nicht das Geheimnis vom Triumph des Kreuzes auf Golgotha geschaut hatten. Jesus aber erinnerte in der Antwort, die er den Boten gab, mit einer deutlichen Anspielung auf das geistige Erlöserideal des Isaias daran, daß der Messias nicht mit äußerer Gewalt die feindseligen Weltmächte zerschmettern, sondern mit der sanften Macht des Geistes die Welt der Seelen für Gott gewinnen müsse. Nicht der äußere Triumph über die Feinde, sondern das treue

Ausharren in Leiden und Tod kennzeichnet die Jünger des Messias: „Glückselig, wer an mir nicht irre wird" (Matth. 11, 6), wenn auch sein Weg durch Nacht und Dunkel führt! Das war das befreiende Wort, das Jesus den Boten des Täufers mit auf den Weg gab. Es war des treuen Dulders letzter Trost; es wandelte seinen ungestüm drängenden Glauben in todesmutige, hoffnungsfrohe Ergebenheit. Der Herr selbst gab diesem ungebrochenen Glaubensmut in herrlichster Weise Zeugnis (Matth. 11, 7 ff.). Noch später, als Johannes bereits enthauptet war, hat er ihn als den zweiten Elias gepriesen (Mark. 9, 12).

Das tragische Ende des Täufers kam der pharisäischen Partei nicht unerwünscht. An Johannes war ihnen freilich weniger gelegen. Aber er war der Vorläufer jenes Größeren gewesen, den sie mit der instinktiven Abneigung kleiner Seelen gegen überragende Größe ebenso fürchteten wie haßten. Sollte es nicht Mittel und Wege geben, Jesus ein ähnliches Schicksal zu bereiten, wie es dem Täufer zuteil geworden war? Dieser Gedanke war mächtig genug, um sie ihre Abneigung gegen Herodes vergessen und Beziehungen zu den Herodianern, d. h. wohl zu den Beamten des Tetrarchen, anknüpfen zu lassen, in dessen Gebiet sich Jesus aufhielt (Mark. 3, 6).

Den Herrn kümmerte das nicht. Aber er benützte die Zeit ungestörten Wirkens, die ihm noch blieb, um das Volk mehr und mehr in das neue Heilsverständnis einzuführen. Sein Ruf war schon über die Grenzen Palästinas hinausgedrungen: „Es folgte ihm eine große Menge aus Galiläa; auch aus Judäa und Jerusalem und Idumäa und Peräa und aus dem Gebiet von Tyrus und Sidon kam eine große Menge, die gehört hatte, was er tat" (Mark. 3, 7 f.). Freilich entsprach dem äußern Erfolg nicht der Fortschritt des Gottesreiches in den Herzen. In der Seepredigt hat Jesus die Wirksamkeit seines Wortes geschildert (Mark. Kap. 4). Mit dem Gottesreich geht es wie mit dem Samen, den ein Landmann auf seinen Acker streut. Manches Samenkorn fällt auf steinigen Boden oder unter die Dornen. Gewiß ist das Erdreich an sich nicht schlecht, aber die hemmenden Einflüsse sind stark, und sie ersticken das Wort vom Gottesreich in der Seele,

wo es schon die beste Frucht verhieß. Dort freilich, wo der Same aufgeht, bringt er reiche, dreißig-, sechzig-, ja hundertfältige Frucht. Das Gottesreich fordert nun einmal die höchste Anspannung aller sittlichen Kräfte. Der stumpfen Gleichgültigkeit und der trägen Sinnlichkeit bleibt es ein undurchdringliches Geheimnis. Nicht alle machen es wie der kluge Mann, der Hab und Gut verkaufte, um den Acker in seinen Besitz zu bringen, in dem er einen großen Schatz verborgen wußte, oder wie der kluge Kaufmann, der all sein Vermögen drangab, um eine kostbare Perle zu gewinnen (Matth. 13, 44 ff.). Viele, die sich äußerlich dem Herrn und der Sache des Gottesreiches anschließen, bringen nicht die Früchte, die man von ihnen erwarten müßte. Das darf aber die apostolischen Arbeiter nicht entmutigen. Die Arbeit für das Gottesreich gleicht einem Fischzug, der gute und schlechte Fische im Netze zusammenbringt (Matth. 13, 47 f.). Auch die äußere Gemeinschaft des Gottesreiches wird stets würdige und unwürdige Mitglieder in ihrem Schoße bergen. Man darf sich nicht darüber wundern, noch soll man die unwürdigen vorzeitig ausscheiden. Läßt man doch auch das Unkraut, das zwischen dem Weizen aufgewachsen ist, bis zum Tag der Ernte stehen! Die Welternte ist auch das Weltgericht. Am Gerichtstage wird sich die Scheidung der Geister endgültig vollziehen.

Um dieselbe Zeit dehnte Jesus den Schauplatz seiner Wirksamkeit noch weiter aus. Es war am Abend jener denkwürdigen Seepredigt — die Erinnerung daran hat sich in der ältesten Überlieferung gut erhalten —, als er sich vor dem Gedränge der Volksscharen zurückzog und sich über den See auf das Ostufer in das Gebiet der heidnischen Zehnstädte begab. Die jüdische Bevölkerung dieses Landstriches war den bedenklichen Einflüssen des Heidentums weit mehr noch ausgesetzt als die Landbevölkerung in Galiläa. Hier gab es wirklich Kranke, die des heilenden Arztes dringend bedurften. Allerdings war jener erste Aufenthalt Jesu nur von kurzer Dauer. Aber er war die Vorbereitung auf seine spätere Wirksamkeit in dieser Gegend. Den Jüngern blieb die Reise schon wegen des Wunders

unvergeßlich, das der Herr auf der Hinfahrt gewirkt hatte. Mit einem einzigen Worte hatte er einem furchtbaren Unwetter, das selbst die sturmgewohnten Fischer verzagen ließ, Schweigen geboten. Das war ein Wunder göttlicher Vorsehung. Es sollte das Vertrauen der Jünger auf Gottes Vatersorge stärken, der sie sich von nun an bedingungslos überlassen müßten (Mark. 4, 35 ff.).

Noch einmal kehrte Jesus nach Galiläa zurück, wo ihn die Scharen des Volkes wieder umlagert hielten. Sie schienen ihm wie Schafe, die ohne Hirten sind. Viel guter Wille begegnete ihm trotz aller Mißverständnisse und Verkehrtheit. Die Ernte war groß, doch waren der Arbeiter nur wenige im Weinberg des Herrn! (Matth. 9, 35 ff.)

Aber diese wenigen sollten sich ganz und ungeteilt in den Dienst des Gottesreiches stellen. Darum wählte Jesus aus der größeren Zahl seiner Anhänger zwölf Männer aus, die sich als eine festorganisierte Gemeinde um ihn als ihren Mittelpunkt scharen sollten. In der innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm sollten sie die ganze Wirkung seiner Persönlichkeit erfahren, sollten immer tiefer den Geist ihres Berufes erfassen und die autoritativen Zeugen des Glaubens und die Führer der neuen Gottesgemeinde werden. Die Apostelgeschichte und der hl. Paulus bezeugen diese Organisation der „Zwölf" in gleicher Weise. Markus und Matthäus haben auch die Weisungen überliefert, die ihnen Jesus bei seiner ersten Aussendung gab. Paarweise sollten sie ausziehen, nur mit dem Allernotwendigsten ausgerüstet, ohne Sorge um die täglichen Bedürfnisse. Die Gastfreundschaft, die man ihnen bietet, sollen sie in aller Unbefangenheit annehmen. Wo man aber die Boten des Evangeliums abweist, mögen sie den Staub von ihren Füßen schütteln und getrost ihres Weges weiterziehen. Die Straßen der Heiden und die Ortschaften der Samariter sollen sie nicht betreten. Ihr Missionsgebiet ist Israel, solange dessen Gnadenzeit noch dauert (Matth. Kap. 10).

Nach der Aussendung seiner Jünger zog Jesus allein nach Jerusalem hinauf; es war wohl gelegentlich des Purimfestes im März des

Jahres 29 (vgl. Joh. 5, 1 ff.). Da er sich als den verheißenen Messias wußte, an dem sich das Schicksal seines Volkes entscheiden werde, so mußte er sich vor allem dort offenbaren, wo das religiöse Leben der Nation seinen Mittelpunkt hatte, und wo die berufenen geistlichen Führer des Volkes des verheißenen Messias harrten. Wohl war es mehr als zweifelhaft, ob diese einen Messias annehmen würden, der ihnen nur die geistlichen Heilsgüter der Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft vermitteln wollte. Die Gesinnungen der pharisäischen Partei, die im Synedrium eine hervorragende Rolle spielte, hatten sich schon in Galiläa deutlich genug geoffenbart. Und war von dem weltlich gesinnten, aufgeklärten sadduzäischen Priestertum etwas Besseres zu erwarten? Doch Jesus ging den Weg, den er gehen mußte.

Den ersten Zusammenstoß mit den Hierarchen veranlaßte die wunderbare Heilung des Kranken am Teich Bethesda[21], die er an einem Sabbat gewirkt hatte. So wiederholten sich die aus Galiläa bekannten Szenen auch hier. Aber neu war doch das eine: Jesus stützte sich bestimmter, als das bei früheren Anlässen geschehen war, auf sein messianisches Gottessohnbewußtsein. Wohl hatte er auch schon früher auf die einzigartige Heilsbedeutung seiner Person verwiesen. Das „um meinetwillen" begegnet schon in den Seligpreisungen der Bergpredigt. Aber noch nie hatte er so klar und bestimmt die Tiefen seines messianischen Bewußtseins erschlossen wie damals in Jerusalem: Er wirkt allezeit wie sein himmlischer Vater, und er wirkt in der Machtfülle des Vaters. Durch den Vater besitzt er auch das göttliche Leben, und er besitzt es in gleicher Weise wie der Vater. Er ist also der Gottgesalbte im wahrsten und vollkommensten Sinne, er ist die persönliche Offenbarung des Vaters! Die Hierarchen spürten wohl den Hauch höheren Geistes, der in Jesu Taten und Reden wehte, aber sie beugten sich diesem Geiste nicht. Ihre kleinlichen Vorurteile waren stärker als die bessere Einsicht, die sich ihnen aufdrängte. Jesus berief sich auf das Zeugnis des Täufers, auf seine Wunder, die auch den Hierarchen bekannt waren, und auf das Zeugnis der Schrift. Schon Moses hat von

ihm gesprochen. Konnte er ihnen bessere Beweise geben? Wie würden sie seinen Worten Glauben schenken, wenn sie ihn der Schrift verweigerten? (Joh. 5, 17—47.) — Nach dem Feste ist Jesus wieder in Galiläa eingetroffen.

Aber auch hier war die Opposition im Wachsen begriffen. Zwar konnten die heimkehrenden Jünger von großen Erfolgen ihrer ersten Wirksamkeit berichten. Doch mehrten sich auch schon die Enttäuschungen und trüben Erfahrungen.

In seiner Heimat Nazareth fand Jesus nur wenig Glauben; bei einem seiner letzten Besuche war es sogar zur offenen Feindseligkeit gegen ihn gekommen. Selbst einzelne seiner Verwandten verhielten sich ablehnend (Mark. 6, 1 ff. u. Par.).

Dieser anfängliche Unglaube der Verwandten Jesu hat der Kritik manchen Anlaß zu weitgehenden Schlüssen gegeben. Glaubt sie doch auf Grund dieser einzigen Tatsache die ganze Kindheitsgeschichte des Evangeliums als unglaubwürdig verwerfen zu können. Aber solche Urteile sind oberflächlich. Wir wissen überhaupt nur wenig über die Familie Jesu. Es ist fast nichts, wenn wir von den Angaben der Kindheitsgeschichte absehen. Auffallend ist es, daß der Nährvater Jesu außerhalb der Kindheitsgeschichte nicht erwähnt wird. Man hat daraus geschlossen, daß er bereits gestorben war, als Jesus sein öffentliches Wirken begann. Mehrere Male werden dagegen die „Brüder Jesu" genannt; auch von seinen Schwestern ist gelegentlich die Rede. Matthäus und Markus haben uns die Namen der Brüder Jesu überliefert: Jakobus, Joses, Judas und Simon (Mark. 6, 3). Aber nichts spricht dafür, daß hier leibliche Brüder und Schwestern des Herrn gemeint sind. Die hebräische Sprache ist in der Bezeichnung von Verwandtschaftsgraden außerordentlich arm. Das hebräische Wort āḫ bezeichnet ebenso den leiblichen Bruder wie andere nähere Verwandten. Es kann ebensogut den Neffen, Vetter oder Gatten bedeuten (vgl. 1 Mos. 14, 16; 12, 5; 4 Mos. 16, 10; Hohel. 4, 12; Esth. 15, 12). Freilich sind die neutestamentlichen Schriften griechisch

geschrieben; aber ihre Sprache ist vielfach hebraisierend. Auch darf man nicht vergessen, daß das Wort „Herrenbruder" bereits in der jerusalemischen Urgemeinde als stehender Ehrenname, nicht bloß als Verwandtschaftsbezeichnung gemeint war. Wie die „Zwölf", so bilden auch die „Herrenbrüder" von Anfang an eine ausgezeichnete Gruppe unter den Jüngern Jesu, und wie diese, so gehören auch sie bereits zur ersten Jüngergemeinde, die im Zönakulum der Herabkunft des Heiligen Geistes harrte (Apg. 1, 13).

Daß die Tradition im Rechte ist, wenn sie die Brüder und Schwestern des Herrn nicht als leibliche Geschwister Jesu faßt, ergibt sich aus dem Evangelium selbst. Sogar Renan[22] hat das gesehen und bewiesen. Sein Beweis ist durchschlagend: Jesus war in seiner Jugend unter dem Namen „der Sohn Mariens" in Nazareth bekannt (Mark. 6, 3 u. Par.). Das setzt voraus, daß man ihn lange Zeit für den einzigen Sohn einer Witwe gehalten hat. Denn solche Bezeichnungen kommen nur dann auf, wenn der Vater nicht mehr lebt und die Witwe keine weiteren Söhne hat. Übrigens erklärt sich nur unter dieser Voraussetzung die Erzählung des vierten Evangeliums, daß Jesus im Tode noch seine Mutter dem Liebesjünger Johannes und nicht seinen „Brüdern" empfahl (Joh. 19, 26).

Noch ein anderes ist beachtenswert. Maria wird niemals als Mutter der „Brüder Jesu" bezeichnet; selbst dann nicht, wenn sie ausdrücklich mit ihnen zusammen genannt wird. Sie heißt immer nur die Mutter Jesu (Joh. 2, 12. Apg. 1, 14. Vgl. Mark. 3, 31 u. Par.). Zwar wird Jesus ihr Erstgeborener genannt; aber das Wort bezeichnet nur die rechtliche Stellung des betreffenden Kindes; es besagt keineswegs, daß diesem noch andere gefolgt sind.

Schließlich wissen wir mit großer Bestimmtheit, daß wenigstens zwei Herrenbrüder, nämlich Jakobus und Joses, keine leiblichen Brüder Jesu gewesen sind. Denn sie werden ausdrücklich als Söhne einer „andern Maria", einer (Halb-)Schwester der Mutter Jesu, bezeichnet (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Joh. 19, 25). Wollte man die Identität dieser verwandten Mariensöhne mit den „Herren-

brüdern" bestreiten, so müßte man den unwahrscheinlichen Fall setzen, daß es im engeren Verwandtenkreise Jesu zwei Familien gegeben habe, wo die Mutter Maria und die Söhne Jakobus und Joses hießen.

Zu demselben Ergebnis führt eine andere Erwägung. Maria, die (Halb-)Schwester der Mutter Jesu, wird mehrere Male als die Mutter des Jakobus, d. h. eines allgemein bekannten Jakobus, bezeichnet (Mark. 16, 1; vgl. Luk. 24, 10). Wir kennen aus der Urgemeinde nur zwei Männer dieses Namens. Der eine war Jakobus, der Sohn des Zebedäus, der bereits Anfang der vierziger Jahre von Herodes hingerichtet wurde. Als unser Evangelium entstand, war er längst gestorben. Allgemein bekannt war aber damals ein anderer Jakobus, der in der Urgemeinde eine führende Stellung einnahm und ihr bis zu seinem Martertod im Jahre 62 vorstand. Nur er kann als der Sohn der „andern Maria" in Frage kommen. Gerade ihn nennt aber der hl. Paulus mit dem Ehrennamen eines Apostels und Herrenbruders (Gal. 1, 19). Daraus ergibt sich der sichere Schluß: Jakobus, der Schwestersohn der Mutter Jesu, ist mit dem „Herrenbruder" Jakobus identisch.

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Dieser Herrenbruder Jakobus war ein Apostel. Paulus nennt ihn neben den berühmten Säulenaposteln Petrus und Johannes (Gal. 2, 9). So ist kaum eine andere Möglichkeit gegeben, als daß er wie diese dem Kollegium der Zwölf angehörte. Dann ist er mit Jakobus, dem Sohn des Alphäus, identisch, den das Apostelverzeichnis erwähnt. Zwar heißt seine Mutter die Frau des Klopas (Joh. 19, 25). Aber wahrscheinlich ist Klopas und Alphäus nur eine verschiedene Gräzisierung desselben aramäischen Namens.

Von hier aus ist es möglich, auch einen dritten Herrenbruder, Judas, zu identifizieren. Die Apostellisten des hl. Lukas nennen den Apostel Judas Thaddäus einen Bruder (oder Sohn?) des Jakobus (Luk. 6, 16. Apg. 1, 13); gemeint ist offenbar der zuletzt genannte Jakobus, der Sohn des Alphäus. Daraus folgt, daß der Apostel

Judas Thaddäus wie der Apostel und Herrenbruder Jakobus ein Sohn der „andern Maria“ war. Er ist deshalb mit dem Herrenbruder Judas identisch.

Diese Feststellungen sind wertvoll. Sie zeigen, was es mit der Behauptung auf sich hat, Jesu ganze Familie sei ihm verständnislos und ungläubig gegenübergestanden. Zwei, wenn nicht drei[23] seiner näheren Verwandten waren Apostel. Leibliche Brüder, deren Unglaube befremden könnte, hat er überhaupt nicht gehabt. Daß er aber in seinem Verwandtschaftskreis neben rückhaltlosem Apostelglauben auch Zweifel und vorübergehendem Unglauben begegnete, ist verständlich. Er selbst hat das nicht überraschend gefunden. Er erinnerte an das Sprichwort: „Ein Prophet gilt nichts in seinem Vaterland und in seiner Verwandtschaft“ (Mark. 6, 4 u. Par.; vgl. Joh. 7, 5). Gegen die Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte beweist das nichts. Wissen wir doch nicht einmal, ob außer den Eltern Jesu in Nazareth irgend jemand auch nur eine nähere Kunde von diesen geheimnisvollen Ereignissen besaß.

Befremden müßte es freilich, wenn auch die Mutter Jesu an ihrem Sohne gezweifelt hätte. Im Grunde stützen sich alle Behauptungen dieser Art auf eine einzige Szene, welche die Synoptiker überliefern (Mark. 3, 21 ff.). Wohl kurze Zeit nach dem Besuche Jesu in Nazareth war aus seiner Heimat eine Abordnung nach Kapharnaum gekommen, um ihn heimzuholen (παρ’ αὐτοῦ). Es waren wohl dieselben, die in Nazareth gegen ihn aufgestanden waren. Sie sahen in seiner Wirksamkeit eine bedenkliche Entgleisung. Ob auch Verwandte Jesu darunter waren, wird uns nicht überliefert; man möchte es immerhin vermuten. Sicher ist soviel, daß außer dieser Abordnung auch die Mutter Jesu und „seine Brüder“ gekommen waren. Sie hatten jedoch mit der andern Gruppe nichts gemein, denn sie werden deutlich genug von ihr unterschieden[24]. Sie kamen auch nicht, um ihn heimzuholen; aber sie wollten ihn sehen und sprechen. Sicher war es die mütterliche Sorge, welche Maria zu dieser Reise bewogen hatte. Sie kannte die Stimmung in Nazareth und derer,

die ausgezogen waren, ihn zu holen. Darum hatte es auch sie nicht länger zu Hause gelitten. Sie bangte um ihren einzigen Sohn mit der ganzen Angst eines Mutterherzens. Es waren Stunden der Sorge und Aufregung wie damals, als sie ihn drei Tage in Jerusalem gesucht hatte.

Aber auch jetzt wurde ihr eine ähnliche Antwort wie damals. Unbekümmert um Freund und Feind setzte Jesus seine apostolische Tätigkeit fort. Die Stimme der Natur schweigt vor der erhabeneren Pflicht seines Berufes. Er muß sich erst seiner geistigen Familie annehmen, bevor er daran denken kann, sich seiner natürlichen zu widmen. Mutter und Brüder sind ihm alle, die sein Wort hören und den Willen seines Vaters tun! Das ist die erhabene Höhe seiner Berufsauffassung. Gerade um dieses apostolischen Wortes willen ist wohl die ganze Szene aufbewahrt worden. Darum bricht sie auch mit diesem Worte ab und gewährt keinen rechten Einblick in den weiteren Verlauf. Aber sicher hat Jesus, der für alle ein Wort des Trostes hatte, auch seine Mutter nicht ungetröstet entlassen. Wie bei der Wiederfindung im Tempel und bei der Hochzeit zu Kana hat er nach der höheren Gottessohnpflicht auch hier die irdische Kindespflicht gewiß nicht vergessen. Nur Vorurteil vermag in dieser Szene einen Gegensatz zwischen Mutter und Sohn zu erblicken, vermag die Mutter des Unglaubens und den Sohn der Lieblosigkeit zu beschuldigen. Diejenige, die den Mut und die Kraft gefunden hat, unter dem Kreuz ihres verlassenen Kindes zu stehen, war von anderer Art, als daß sie Jesu Lehren über die erhabenen Pflichten seines Messiasberufes nicht verstanden oder in kleinlicher Verstimmung mißdeutet hätte.

Die pharisäische Opposition trat immer schärfer hervor. Auch von Jerusalem aus ließ man Jesus beobachten. Zum offenen Bruch kam es wohl, als der Herr grundsätzlich die pharisäischen Reinigungsvorschriften als äußerlich und wertlos verwarf (Mark. 7, 1 ff.). Er ist vom Teufel besessen und wirkt seine Wunder durch Beelzebub, den obersten der Teufel: das war das Urteil seiner Gegner. Jesus aber

versichert: „Wer den Heiligen Geist lästert, für den gibt es keine Verzeihung, der macht sich einer Sünde schuldig, die weder in diesem noch in jenem Leben vergeben wird" (Mark. 3, 22 ff. u. Par.). Wie es scheint, taten jetzt auch die Verdächtigungen, welche die Pharisäer bei den amtlichen Stellen ausgestreut hatten, ihre Wirkung. So ist wohl die Warnung zu verstehen, die der Herr kurz darauf seinen Jüngern gegeben hat: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes!" (Mark. 8, 15 u. Par.) Markus berichtet, der Tetrarch selbst sei damals auf Jesu Wirken aufmerksam geworden. Der neue Bußprediger war ihm ebenso unerwünscht als der Täufer; doch verspürte er wenig Lust, sich näher mit der Sache zu befassen (Mark. 6, 14 ff. u. Par.).

Dennoch hielt es Jesus für ratsam, das Gebiet des Herodes wenigstens vorübergehend zu verlassen und auf das Ostufer hinüberzufahren. Aber auch hierhin folgten ihm die Scharen des galiläischen Volkes, die sich durch die pharisäische Propaganda noch nicht hatten beirren lassen; sie erwarteten immer noch, er werde eine irdische Theokratie in Glanz und Herrlichkeit begründen. Selbst die Hoffnungen der Jünger bewegten sich auf dieser Linie, wenn sie auch tiefer in religiös-sittlichen Grundgedanken wurzelten als die der großen Menge. So hielt der Herr die Zeit für gekommen, deutlicher und bestimmter von seiner Person und von seinen Absichten zu sprechen: Wer in seiner Nachfolge irdische Güter, Ansehen und Ruhm vor den Menschen erwartet, wird sich bitter enttäuscht sehen. „Die Füchse haben ihre Höhlen, die Vögel haben ihre Nester, aber der Menschensohn hat nichts, wohin er sein Haupt legen kann" (Matth. 8, 20. Luk. 9, 58). Wer ihm nachfolgen will, der muß im Gegenteil bereit sein, alles Irdische dranzugeben, um das Ewige dafür einzutauschen. „Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist nicht tauglich für das Reich Gottes" (Luk. 9, 62). Jesus zwingt niemand, ihm zu folgen. Wer ihm aber Folge leistet, der muß sich klar darüber sein, welche Opfer er übernimmt. Darum soll er sich selber prüfen, wie ein König, der seine Heere mustert, bevor

er einen Krieg unternimmt, oder wie ein Baumeister, der erst seine Berechnungen anstellt, bevor er einen Bau ausführt (Luk. 14, 27 ff.). Freilich ist das Leben, das der Herr führt und zu dem er die andern in ähnlicher Weise beruft, nichts weniger als ein düsteres, gedrücktes, trübseliges Dasein. Es ist das freie, glückliche Leben der Gotteskinder, die alle ihre Sorge auf den himmlischen Vater geworfen haben und darum keine Furcht, keine Unruhe und keine Not mehr kennen. Der Vater im Himmel, der die jungen Raben nährt und die Lilien des Feldes kleidet, ist auch für sie mit zartester Liebe besorgt (Matth. 10, 29—31; 6, 25 ff.). Es ist ein Leben seliger Gottesnähe, das sie führen und das sich dereinst in der himmlischen Verklärung vollenden soll. Die erste Voraussetzung für dieses Leben ist aber der Anschluß an Jesu Person: „Denn niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will." Alle Mühseligen und Beladenen, die einfältigen und demütigen Herzens sind, werden bei ihm wahren Trost und selige Erquickung finden (Matth. 11, 27 ff.).

So klar und bestimmt diese Versicherungen Jesu waren, die große Menge des Volkes verstand ihn nicht und wollte ihn nicht verstehen. Nichts ist schwerer, als langgehegte Lieblingshoffnungen zu begraben. Am Abend der wunderbaren Volksspeisung am Ostufer des Sees flammte die alte Begeisterung noch einmal aufs neue auf (Mark. 6, 33 ff.). Konnte derjenige, der über solche Gotteskräfte verfügte, nicht mit einem Wort seines Willens die römischen Legionen zerschmettern, die heilige Stadt befreien und ein neues Reich in Heiligkeit und Gerechtigkeit aufrichten? Warum zögerte er also, wo er nach menschlichem Ermessen doch handeln konnte und mußte? So wollte man ihn durch eine öffentliche Messiasproklamation zum Handeln zwingen. Aber Jesus kam diesen Absichten zuvor, indem er sich heimlich ins Gebirge zurückzog. Erst am folgenden Tage kehrte er unbemerkt nach Kapharnaum zurück. Dort hatten ihn die Volksscharen bereits mit Ungestüm erwartet. Aber nochmals lehnte er es mit aller Entschiedenheit ab, auf ihre Wünsche einzugehen (Joh. 6, 15—27). Er ist nicht gekommen, irdische Güter zu bringen, sondern

himmlische. Er will die himmlische Nahrung ihrer Seelen sein, der übernatürliche Quellgrund eines geheimnisvollen, göttlichen Lebens. Enttäuscht und unwillig vernahm man seine Rede, kaum daß man sich bemühte, ihren tieferen, geheimnisvollen Sinn zu erfassen. Nur soviel hörte man deutlich heraus, daß Jesus die messianischen Hoffnungen des Volkes nicht erfüllen werde. Selbst aus der Zahl der Jünger zogen sich damals viele enttäuscht zurück (Joh. 6, 61). Der Sieg der pharisäischen Opposition schien vollkommen. Aber auf die schmerzliche Frage an die Apostel, ob auch sie ihn verlassen wollten, erhielt Jesus die entschlossene Antwort des Petrus: „Herr, zu wem sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens" (Joh. 6, 69). Sie ward die Grundlage seiner neuen Wirksamkeit. Er verließ Galiläa und begann jenes zurückgezogene Wanderleben, das fast ausschließlich der Belehrung seiner Jünger gewidmet war. Es war die zweite Blüte des Gottesreiches und die Schule des apostolischen Geistes. Immer tiefer führte er seine Jünger in den Sinn seiner messianischen Aufgabe ein und in das Verständnis ihres eigenen Berufes.

Auf diesen Wanderungen kam die kleine Schar bis in den nördlichen Küstenstrich von Sidon und Tyrus und verweilte eine Zeit lang auf heidnischem Gebiet. Dann kehrte sie in das Zehnstädteland zurück, um nach einem vorübergehenden Besuch in Galiläa durch das Gebiet des Philippus den Jordan aufwärts zu wandern, bis sie die Gegend von Cäsarea Philippi erreicht hatte. Dort sollte die große Entscheidung fallen, welche diesen kürzesten, aber bedeutungsvollen Abschnitt der Lehrtätigkeit Jesu beschloß: das Glaubensbekenntnis der Jünger an seinen göttlichen Messiasberuf.

Es war an den rauschenden Quellflüssen des Jordans. Die einsame Größe der Landschaft mahnte das Herz an die Nähe der Ewigkeit. Schweigend und nachdenklich mögen die Jünger den Spuren des Meisters gefolgt sein. Ihre Seelen erschauerten unter dem Eindruck seiner wundersamen Größe. Die erhabenen Gedanken, die sie in den letzten Wochen vernommen hatten, standen tief in

ihren Herzen. Wie noch nie kam ihnen in dieser feierlichen Stunde das Übermenschliche, Göttliche an Jesu Person zum Bewußtsein. In solcher Stimmung traf sie die Schicksalsfrage ihres Lebens aus des Meisters Mund: „Für wen halten die Leute den Menschensohn — für wen aber haltet ihr mich?" Petrus antwortete im Namen aller: „Du bist der Messias, der Sohn Gottes" (Matth. 16, 13 ff. u. Par.).

Das war die Geburtsstunde der Kirche. Auf Petrus und seinen Glauben soll die neue Gottesgemeinde gegründet sein. Aber nochmals warnt Jesus vor irdisch beschränkten Erwartungen und nationalistischen Messiasträumen. Der Messias wird zwar verklärt und verherrlicht werden, doch zuvor muß er leiden und sterben, um am dritten Tage aufzuerstehen. Die Einrede des Petrus, dem der Gedanke eines leidenden Messias noch in tiefster Seele widerstrebte, erfährt eine schroffe Zurückweisung. Wer Jesu Jünger sein will, muß sich auf Leiden und Kampf gefaßt machen. Er muß täglich sein Kreuz auf sich nehmen und so dem Meister nachfolgen (Mark. 8, 34 ff. u. Par.). Leiden und Verklärung gehören innerlich und notwendig zusammen. Das Gottesreich ist keine apokalyptische Zauberwelt, sondern die verklärende Macht des Geistes über Natur und Sinnlichkeit. Einen Vorgeschmack dessen, was die Jünger erwarten dürfen, gibt dreien von ihnen die sechs Tage später erfolgte Verklärungsvision auf dem Berge (Mark. 9, 1—12). Sie war gleichsam eine Vorwegnahme der Verherrlichung des Auferstandenen. Aber auch bei dieser Gelegenheit hat Jesus seine Leidensvorhersage ausdrücklich wiederholt.

Von Cäsarea Philippi kehrte die kleine Schar nach Kapharnaum zurück. Unterwegs träumten die Jünger von der Herrlichkeit des kommenden Messiasreiches, dessen geistigen Charakter sie immer noch nicht begreifen wollten. So stritten sie über die Ehrenplätze in diesem Reiche. Die Verheißung an Petrus, auf ihn werde die Gottesgemeinde gegründet, mag den Anlaß dazu gegeben haben. Aber wiederum korrigierte Jesus ihre allzu irdischen Begriffe. Wahre Größe offenbart sich nicht im Herrschen, sondern in dienender, helfender Güte. Darum ist der Messias nicht gekommen, um zu

herrschen, sondern um zu dienen und für das Heil seiner Brüder zu sterben. Wer sein Jünger sein will, muß sich auf Erniedrigung und Leiden gefaßt halten (Mark. 9, 29 ff.).

Das Laubhüttenfest des Jahres 29 stand bevor (Joh. 7, 1 ff.). Trotz des Drängens seiner Verwandten, die immer noch im stillen auf eine Messiasproklamation hofften, mischte sich Jesus nicht in die Schar der Festpilger, sondern zog, nur von einigen seiner Jünger begleitet, in aller Stille durch Samaria nach Jerusalem. Er konnte seine Wirksamkeit nicht abschließen, ohne auch in Judäa und vor allem in der Hauptstadt des Heiligen Landes die Heilsbotschaft in ausgiebiger Weise verkündet zu haben. Bei seinem ersten Auftreten, das noch in die Festtage fiel, waren die Meinungen über ihn geteilt, die Messias-Frage wurde häufig diskutiert (Joh. 7, 14 ff.). Ähnlich wie in den letzten galiläischen Reden bekannte sich Jesus auch hier als den Quell des Heiles und des himmlischen Lebens. Vorübergehend flammte unter den Volksscharen noch einmal die alte Begeisterung für ihn auf. Aber die Hierarchen verhielten sich ablehnend wie immer, und die Bevölkerung der Hauptstadt folgte ihrem Beispiel. Jesus mußte sowohl diesen Besuch am Laubhüttenfest wie auch einen späteren am Tempelweihfest desselben Jahres vorzeitig abbrechen, da man ihn beide Male der Gotteslästerung zieh und zu steinigen drohte (Joh. 8, 59; 10, 31). So verließ er denn Judäa und begab sich nach Peräa in das Gebiet jenseits des Jordans, wo der Täufer lange und segensreich gewirkt hatte (Joh. 10, 40). Hier war der Boden für das Evangelium bereitet. Die zwei- bis dreimonatige Wirksamkeit, die Jesus in Peräa entfaltete, war für ihn eine Zeit des Erfolges und des Trostes. Es war der letzte Erfolg seines Lebens.

In Peräa erreichte ihn eine Botschaft aus Bethanien, die ihn an das Krankenlager seines Freundes Lazarus rief (Joh. 11, 1 ff.). Es war eine Bitte unbegrenzten Vertrauens, welche die beiden Schwestern des Kranken, Maria und Martha, an ihn richteten. So schlicht und zuversichtlich konnte nur gläubige Liebe sprechen: „Herr, der, den du lieb hast, ist krank" (Joh. 11, 34). Ihr Vertrauen wurde nicht ge-

täuscht. Jesus kam zwar nicht, um den kranken Freund zu heilen, aber er kam, um den Toten zum Leben zu erwecken. Es war das größte Wunder, das er in Judäa gewirkt hat. Es mehrte die Zahl seiner Anhänger; aber es verschärfte auch den Haß seiner Gegner. Das Synedrium entschloß sich zum Äußersten. Kaiphas war es, der das befreiende Wort in die Diskussion geworfen hatte: „Es ist besser, daß einer für das Volk stirbt, als daß ein ganzes Volk zu Grunde geht." Eine messianische Bewegung kam den Führern des Volkes in diesem Augenblick höchst unerwünscht, zumal wenn sie ohne sie und gegen sie unternommen wurde. Würde sie mißlingen, wovon sie überzeugt waren, so hatten sie die Rache der Römer, den Verlust ihrer Stellung und vielleicht ihres Lebens zu befürchten. Freilich waren das nicht die entscheidenden Gründe, die das Synedrium zum Einschreiten gegen Jesus bestimmten. Letzten Endes trieb sie doch der Haß gegen den Galiläer, der ihr Ansehen beim Volk zu untergraben drohte. Aber es mußte wenigstens der Schein eines sachlich begründeten Vorgehens gewahrt werden.

Jesus wußte, was ihm bevorstand. Aber noch war seine Stunde nicht gekommen. Er verließ deswegen Bethanien, das nur dreiviertel Stunden von Jerusalem entfernt lag, und zog sich nach dem abgelegenen Ephrem zurück (Joh. 11, 54). Dort traf er wohl mit der Mehrzahl seiner Jünger zusammen. Noch einmal bereitete er sie auf die furchtbaren Ereignisse vor, die ihrer in Jerusalem harrten: „Seht, wir reisen hinauf nach Jerusalem und alles wird in Erfüllung gehen, was die Propheten über den Menschensohn geschrieben haben. Er wird den Heiden ausgeliefert, verspottet, gegeißelt und angespien werden. Und nachdem sie ihn gegeißelt haben, werden sie ihn töten; aber am dritten Tage wird er wieder auferstehen" (Luk. 18, 31 ff.). Noch einmal sollten die Jünger in der stillen Abgeschiedenheit dieser Tage und im trauten, ungestörten Zusammensein mit dem Meister Kraft und Zuversicht schöpfen, deren sie jetzt so dringend bedurften.

Inzwischen war das Passahfest herangekommen. Jesus reiste mit den Seinen über Jericho, wo er bei dem Oberzöllner Zachäus über-

nachtete (Luk. 19, 1 ff.), nach Bethanien zurück. Wiederum kehrte er im Hause des Lazarus ein (Joh. 12, 1 ff.). Seine Ankunft konnte den nach Jerusalem ziehenden Pilgerscharen nicht lange verborgen bleiben. Die Kunde von dem großen Wunder, das er wenige Tage zuvor gewirkt hatte, entflammte die festlich erregte Menge zu heller Begeisterung. Im Triumph wollte man ihn als Messias nach Jerusalem führen. Jesus widersetzte sich der geplanten Huldigung nicht. Er wollte wirklich als Messias in Jerusalem einziehen und — sterben. Daß er unter deutlicher Anspielung auf eine Zachariasweissagung (Zach. 9, 9) auf einem Eselsfüllen in die heilige Stadt einritt, ließ erkennen, in welchem Sinne er diese Ovation entgegennahm. Das allgemeine Pilgergebet: „Herr, hilf doch! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn!" ward zum Huldigungsruf der Volksscharen an den Messias (Ps. 118, 25 26. Mark. 11, 10 u. Par.). Die Jünger breiteten ihre Kleider aus und streuten Palmzweige auf den Weg. Im Triumph zog der Herr in den Tempel ein. Die Hierarchen schwiegen; was hätten sie auch gegen die Begeisterung der Volksscharen vermocht? Aber Jesus kehrte noch am selben Abend, ohne etwas Weiteres unternommen zu haben, nach Bethanien zurück.

Vielleicht war dieser Ausgang für die Jünger eine Enttäuschung. Die Stimmung Jesu war auch keineswegs freudig erregt, wie die Seinen wohl nach den großen Ereignissen des Tages erwartet hätten. Im Hochgefühl des Triumphes, den sie an Jesu Seite genossen, hatten sie alle Leidensweissagungen längst vergessen. Doch über Jesu ganzem Wesen lag es wie eine große heilige Wehmut. Wieviel besser paßte die gläubige Liebe und die stille Huldigung einer Maria von Bethanien zu dem, was er an diesem Abend empfand, als die ungestümen Fragen und Hoffnungen der Jünger! Während der Herr noch mit andern Gästen zu Tische saß, brachte Maria ein Gefäß kostbarer Narde und goß es über seine Füße aus. Sie sprach kein Wort, aber Jesus wußte, daß sie ihn besser verstand als die andern alle. „Sie hat es zu meinem Begräbnis getan", so deutete er sinnvoll ihre

Liebestat, als Judas Iskariot etwas von Verschwendung sagte (Mark. 14, 3 ff.; vgl. Joh. 12, 1—8).

Am andern Morgen ging Jesus wieder nach Jerusalem (Mark. 11, 12 ff.). Es war auf dem Wege dorthin, als er den unfruchtbaren Feigenbaum verfluchte, ein Sinnbild der Verwerfung Israels. Im Tempel trat er wieder als Herr auf; es spielte sich eine ähnliche Szene ab, wie zwei Jahre vorher, als er das Heiligtum von Geldwechslern und Opfertieren gereinigt hatte. Nur war sein Auftreten dieses Mal noch entschiedener und kühner. Den ganzen Tag bis zum späten Abend hielt er mit seinen Anhängern den Tempelvorplatz besetzt, ohne daß der Hohe Rat gegen ihn einzuschreiten wagte (Mark. 11, 15 ff.). Erst am folgenden Tage fragte ihn eine Abordnung des Synedriums nach dem Rechte seines Vorgehens. Jesus antwortete mit einer Gegenfrage. Auch an den Täufer hatten ja einst die Hierarchen eine ähnliche Vollmachtsfrage gestellt; darauf nahm er Bezug: ob sie jetzt wohl wüßten, woher Johannes sein Recht hatte, zu taufen und zu predigen? In Jesu Frage lag also eine scharfe Ironie; zugleich setzte sie die Hierarchen in peinliche Verlegenheit. Sie hatten den Täufer gewiß nicht wie einen Propheten verehrt. Aber angesichts der Volksmenge wagten sie doch nicht, seine göttliche Sendung zu bestreiten. So blieb ihnen nur die ausweichende Antwort: „Wir wissen es nicht." Dann sollten sie auch nicht wissen, war Jesu kühne Antwort, in welcher Vollmacht *er* hier stand und handelte (Mark. 11, 27 ff.).

Man sieht, es war entschlossene Kampfesstimmung, in welcher der Herr in diesen letzten Tagen den Hierarchen gegenübertrat. Im Gleichnis von den ungetreuen Winzern sprach er deutlich aus, was er von ihnen erwartete. Aber auch die Gegner blieben nicht müßig. Sie suchten ihn durch allerlei spitzfindige Fragen zu fangen, ohne jedoch seiner Schlagfertigkeit beizukommen. Seine Antwort auf die Steuerfrage brachte die Pharisäer zum Schweigen; seine Antwort auf die Auferstehungsfrage beschämte den sadduzäischen Rationalismus. Die Frage nach dem größten Gebot beantwortete er mit dem Gleichnis

vom barmherzigen Samariter, das die selbstlose Bruderliebe ebenso preist, wie es die Lieblosigkeit der jüdischen Hierarchen geißelt (Mark. 12, 28 ff. Luk. 10, 25 ff.). Überhaupt nahm Jesus in diesen Tagen keine Rücksicht mehr auf seine Gegner; offen warnte er das Volk vor seinen geistlichen Führern. Sie gleichen übertünchten Gräbern, die nur äußerlich glänzen, aber innen Tod und Verwesung bergen. Ihr Urteil ist bereits gesprochen: Gott wird diesen ungetreuen Pächtern seinen Weinberg nehmen und ihn andern Winzern übertragen (Mark. 12, 1—9).

Es war vorauszusehen, welchen Lauf die Dinge nehmen würden. Endgültig wurde der Plan zur Beseitigung Jesu gefaßt; nur die unmittelbare Nähe des Passahfestes stand seiner Ausführung noch entgegen. Es gab Bedenken genug, die ein überstürztes Handeln widerrieten. Schon die Rücksichtnahme auf das Volk mußte die jüdischen Parteiführer zur Vorsicht mahnen. Auch in Jerusalem war der Anhang Jesu nicht gering. Der Mann, der mit solcher Kühnheit den Tempelplatz besetzt hielt und mit solcher Freiheit über die Wertlosigkeit des Pharisäismus sprach, konnte gewiß nicht ohne Freunde sein. Am wenigsten wußte man, welche Stellung die bereits eingetroffenen Festpilger — die Einzugsszene gab zu denken — im Falle eines Volkstumultes einnehmen würden. Aber das war nicht die schlimmste Sorge. Ernster waren die politischen Bedenken. Den Römern waren die jüdischen Feste, wie auch Josephus bestätigt, verdächtig genug; zur Aufreizung nationaler Leidenschaften schienen sie ihnen wie geschaffen. Der Hohe Rat wußte aus Erfahrung, daß der geringste Anlaß bei solchen Gelegenheiten ihren Argwohn verstärkte. Es wäre auch nicht das erste Mal gewesen, daß harmlose Wallfahrer um eines bloßen Verdachtes willen von römischen Soldaten niedergehauen wurden (vgl. Luk. 13, 1). Sollte man also durch Jesu Verhaftung unmittelbar vor dem Feste einen unvermeidlichen Volksauflauf heraufbeschwören? Das konnte nicht bloß der Stadt, sondern auch dem Plane gefährlich werden, den man betrieb (Mark. 14, 2).

Diese Erwägungen durchkreuzte ein unerwartetes Ereignis. Einer der „Zwölfe" erschien vor dem Hohen Rate und versprach, eine Gelegenheit auszuspähen, bei der man Jesus in aller Stille und ohne Aufsehen verhaften könne. Das Angebot fand freudiges Entgegenkommen. Der Haß gegen den gefürchteten Galiläer war stärker als die Verachtung gegen den Unglücklichen, der sich zum Verrate hergab. Um dreißig Silberlinge[25] ward man handelseinig (Mark. 14, 10 ff.). Es war der Kaufpreis für einen Sklaven.

Wir wissen heute nicht mehr mit Bestimmtheit, was Judas Iskariot zu diesem furchtbaren Entschluß bewegen konnte. Zurückgesetzter Ehrgeiz und enttäuschte Hoffnungen waren gewiß nicht die letzten Motive. Als er sich Jesus angeschlossen hatte, glaubte er an einen politischen Messias. Er träumte von Ehrenstellen und herrlichen Tagen. Aber die Dinge kamen so völlig anders. Hatte es der Meister nicht selber vorausgesagt, daß er der Gewalt seiner Feinde überliefert würde? Das war das Geständnis einer verlorenen Sache: so meinte es Judas. Er hatte bei Jesus nichts mehr zu gewinnen. Vielleicht würden ihn die Gegner mit offenen Armen aufnehmen. Das war freilich eine Täuschung, der die meisten Apostaten zum Opfer fallen. Aber man bediente sich seiner Hilfe, um die Ausführung des Planes zu beschleunigen. Konnte Jesus in aller Stille verhaftet werden, so stand nichts mehr im Wege, die Sache noch vor dem Feste zu Ende zu bringen.

Die erwünschte Gelegenheit, die der Verräter erspähen wollte, fand sich bald. Am Abend vor dem Rüsttag zum Feste sollte die Verhaftung Jesu erfolgen. So stand noch die Zeit bis zum Abend des folgenden Tages, dem Beginn des eigentlichen Festes, zur Verfügung. Ein beschleunigtes Prozeßverfahren war freilich notwendig; wir begreifen die nervöse Hast, mit der nach unsern Berichten die Verhandlungen gegen Jesus geführt wurden.

Der Herr wußte, was ihm in dieser Nacht bevorstand. Darüber lassen die Quellen keinen Zweifel. Die ganze Abendmahlsszene, die

ein Gedächtnis seines Todes sein sollte, wäre sonst unverständlich. Übrigens handelte es sich hier um kein bloßes Abschiedsmahl. Nach den übereinstimmenden Berichten der Synoptiker hat Jesus ein Passahmahl gehalten (Mark. 14, 12—16. Luk. 22, 1—13). Freilich wissen wir aus Johannes, daß die offiziellen jüdischen Kreise erst am folgenden Abend Passah hielten (Joh. 18, 28). Auch wäre die Gerichtsverhandlung und Kreuzigung am ersten Tage der ungesäuerten Brote, einem der höchsten jüdischen Feiertage, undenkbar gewesen. Man hat deshalb mit guten Gründen vermutet, daß im Todesjahr Jesu die Feier des 15. Nisan von einem Freitag auf einen Samstag verlegt wurde, um die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Festtage zu vermeiden. Spätere jüdische Quellen bezeugen solche Kalenderregelungen ausdrücklich. Das galiläische Landvolk hat sich natürlich um solche synedristische Bestimmungen wenig gekümmert. Es feierte den 15. Nisan, wie er wirklich fiel, und nicht wie er künstlich gelegt wurde. Am wenigsten konnte es für Jesus einen Grund geben, eine solche willkürliche Maßregel zu beachten[26]. Das Passahmahl war für ihn auch nur die Einleitung zu einem viel geheimnisvolleren Mahle, in dem sich das alte Passah vollenden sollte. Er reichte seinen eigenen Leib zur Speise und sein eigenes Blut zum Tranke. Das war das sichtbare Unterpfand eines längst verkündeten Geheimnisses, daß er in seinem Leben und vor allem in seinem Tode das Himmelsbrot der Menschenseele, der Quellgrund unseres höheren, unvergänglichen Lebens sein wolle.

Die Zeit, die nach der Feier noch verblieb — Judas hatte sich schon zu Anfang des Mahles auf die Andeutungen Jesu hin entfernt (Joh. 13, 27; vgl. Mark. 14, 18 ff.) —, benützte der Herr zu trauter Aussprache mit den Seinen. Er redete von ihrem Berufe und von den kommenden Dingen. Manches Jesuswort, das die Synoptiker an verschiedenen Stellen ihrer Evangelien berichten, ist sicher erst bei dieser Gelegenheit gesprochen worden. So gehört die Verheißung von der Geistessendung, welche die Jünger in den kommenden Verfolgungen stärken soll, zweifellos in die Abschiedsrede Jesu

(vgl. Matth. 10, 17—20 u. Par. Joh. 14, 16 ff.; 16, 13 ff.). Aber der Herr sprach bei dieser Gelegenheit nicht bloß von der ferneren Zukunft; er redete auch von Versuchungen und Leiden, die unmittelbar bevorstünden (vgl. Matth. 10, 22 ff.; Joh. 15, 18 bis 16, 4). Der Knecht ist nicht über den Meister, und wenn der Hirt geschlagen ist, müssen die Schafe der Herde zerstreut werden. Die Jünger mochten freilich von alledem wenig begreifen. Nicht einmal die bestimmte Vorhersage der dreimaligen Verleugnung Petri (Joh. 13, 36 ff. Luk. 22, 31 ff. Matth. 26, 30 ff. Mark. 14, 26 ff.) machte sie bedenklich.

Auch die früher schon gegebene Verheißung seiner Wiederkunft muß Jesus in diesen Abschiedsreden wiederholt haben. Er geht in den Himmel, um im Hause seines Vaters den Jüngern die Wohnungen zu bereiten. Den Weg dorthin hat er den Seinen bereits gezeigt. Er selbst ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 1 ff.).

Noch von einem andern Wiedersehen hat Jesus bei dieser Gelegenheit geredet. Er dachte an sein Kommen nach der Auferstehung. Daß er dieses, nicht seine Wiederkunft am Weltende meinte, wenn er von einem Wiedersehen nach einer kurzen Weile sprach, wird trotz der Dunkelheit der Stelle vollkommen deutlich. Jesus verkündete hier den nahen Triumph des messianischen Reiches auf Erden, der mit der Auferstehung und der messianischen Geistessendung seinen Anfang nimmt. Zwar werden seine Jünger dann nicht mehr in der früheren menschlichen Weise mit ihm verkehren; aber sie bedürfen auch dessen nicht mehr, weil sie den Weg zum Vater gefunden haben (Joh. 16, 16 ff.). Was bei diesen herrlichen Verheißungen Jesu innerste Seele bewegte, fand in dem „hohenpriesterlichen Gebet" seinen wundervollen Ausdruck (Joh. Kap. 17).

Im vollen Bewußtsein des bevorstehenden Leidens ging Jesus mit den Seinen in den Garten Gethsemane am Ölberg. Es war der gewöhnliche Ort seines nächtlichen Gebetes. Im Gebet wollte er sich auch zum Entscheidungskampfe rüsten. Aber dieses Gebet

ward zum Todesringen. Mit nie empfundener Schwere legte sich ihm das Furchtbare, das ihn erwartete, auf die Seele. Das Gefühl äußerster Gottverlassenheit und bitterster Seelennot trieb ihm das Blut aus den Adern. Zwar war sein messianisches Bewußtsein keinen Augenblick getrübt. Aber die Erkenntnis, daß sein Messiasberuf Leiden und Opfer sein müsse, war ihm noch nie zu so schmerzlichem Erlebnis geworden wie in dieser Stunde. Furchtbarer als der Tod wird immer der Gedanke sein, daß die Sache unterliegt, für die wir sterben. Wohl wußte Jesus, daß Gottes Reich nicht untergehen werde; aber er erkannte, daß es für einen großen Teil seines Volkes verloren sei. Das war ihm das Schmerzlichste. Sein Tod ward zum Gericht über Israel; er mußte für zahllose Menschenseelen verloren sein, die er liebte. Solcher Erkenntnis gegenüber gab es für ihn nur das Eine: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" (Mark. 14, 36 u. Par.) Das war das Gebet seiner Todesangst, das er immer und immer wiederholte. Die Überlieferung dieser Gebetsworte geht wohl auf Petrus zurück, der mit Jakobus und Johannes Augenzeuge der Todesangst des Meisters sein durfte. Der Herr hatte diese Jünger in seiner Nähe gewünscht; aber Trost gaben sie ihm keinen. Trotz der mehrmaligen Aufforderung, zu wachen und zu beten, waren sie schließlich vor Ermüdung und Traurigkeit in tiefen Schlaf versunken. Als der Verräter mit seinen Scharen an der ihm wohlbekannten Stätte erschien, hatte Jesus den furchtbarsten Kampf seines Lebens allein und siegreich durchgekämpft. Mit ungebrochener Kraft und mit ungebeugtem Mute ging er seinen Feinden entgegen. Da er sich aber widerstandslos ihren Händen überließ, brach die Glaubenskraft seiner Jünger zusammen. In Furcht und Entsetzen flohen sie auseinander (Mark. 14, 33—52).

Noch in derselben Nacht trat der Hohe Rat zur Gerichtsverhandlung zusammen. Das war zwar gegen alles Herkommen; aber die Nähe des Festes schien diese Eile zu rechtfertigen. Wir kennen heute nicht mehr die Einzelheiten der Verhandlung. Das wenige, das wir wissen, geht wohl auf die geheimen Jesusjünger im Hohen Rate und

auf Petrus zurück, der sich von seinem ersten Schrecken erholt und bis in den Hof des Hohenpriesters gefolgt war (Mark. 14, 54). Man hatte zwei Belastungszeugen aufgebracht, die ein Wort Jesu über den Abbruch des Tempels berichteten. Doch ihre Zeugnisse stimmten nicht überein. Sicher wollten die Zeugen keine Unwahrheit sagen; aber sie hatten den tieferen Sinn des Ausspruches so wenig verstanden, daß sie unwillkürlich dessen Wortlaut entstellten. Es handelte sich offenbar um ein Herrenwort, das bei der ersten Tempelreinigung gefallen war und das Johannes überliefert hat. Nach der Aussage der Zeugen hätte es gelautet: „Ich will diesen mit Händen erbauten Tempel zerstören und einen andern in drei Tagen aufführen, der nicht mit Menschenhänden erbaut ist" (Mark. 14, 58). Doch das Wort war zu dunkel, um es für eine Anklage verwenden zu können. Jesus selbst gab keine Auskunft darüber. So entschloß sich Kaiphas zu einem abgekürzten Verfahren. Er wollte den Angeklagten zu einer Aussage zwingen, die nicht bloß für jüdisch-pharisäische Begriffe zu einer Verurteilung hinreichte, sondern auch für einen römischen Richter verdächtig sein mußte. Das war die Frage nach seiner messianischen Würde: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" (Mark. 14, 61.) Jetzt konnte Jesus nicht mehr schweigen. Mit seinem Bekenntnis verband er zugleich eine Erläuterung seines Messiasanspruches. Er gab sie unter Anlehnung an den 109. Psalm und an den Propheten Daniel: „Ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels!" (Dan. 7, 13.) Das war das ungebrochene Siegesbewußtsein des Gottessohnes! Aber den Gegnern dünkte es der verzweifelte Trotz eines Wahnwitzigen. Mit den Zeichen höchster Entrüstung erklärte ihn Kaiphas der Gotteslästerung und damit des Todes schuldig. Der Verächter des Gesetzes und der pharisäischen Gebräuche, der Feind des Tempels und der Verführer des Volkes, der Gegner der sadduzäischen und der pharisäischen Autorität konnte es wagen, sich unter eidlicher Beteuerung als Messias, als Gottgesandten und Gottgesalbten zu erklären! Konnte es eine schlimmere Gotteslästerung

geben als diese?[27] Man fällte das Urteil in dem stolzen Bewußtsein, nie eine gerechtere Strafe verhängt zu haben. Es geschah fast im gleichen Augenblick, als draußen im Atrium Petrus, der erste und bevorzugte Jünger des Herrn, ihn dreimal verleugnete (Mark. 14, 66 ff.).

Die Vollstreckung des Urteils bedurfte der Genehmigung des römischen Landpflegers. Daß sie gegeben würde, schien kaum zweifelhaft. Auch für die römische Auffassung mußte der Messiasanspruch verdächtig genug sein. Schon in früher Morgenstunde stand Jesus vor Pilatus (Mark. 15, 1 ff.). Um seinen Zweck zu erreichen, schreckte der Hohe Rat selbst vor unwahren Anklagen nicht zurück. Er deutete Jesu Messiasbekenntnis politisch: „Wir haben gefunden, daß dieser unser Volk aufwiegelt und verbietet, dem Kaiser Steuern zu zahlen!" (Luk. 23, 2.) Aber Pilatus besaß Menschenkenntnis genug, um das falsche Spiel eines leidenschaftlichen Fanatismus zu durchschauen. Soviel war ihm von vornherein klar: Aus Romtreue hatten die Juden ihm diesen Mann nicht überliefert! Er dachte zunächst daran, ihn freizugeben. Aber nach verschiedenen Versuchen, die Entscheidung von sich abzuwälzen, ließ er sich schließlich doch zu einer Verurteilung drängen (Mark. 15, 6 ff. Luk. 23, 6 ff.). Die Sache war ihm zu gleichgültig, als daß er sich um ihretwillen länger plagen wollte.

Das Urteil lautete auf Geißelung und auf Kreuzigung. Der nun folgende Bericht über die Hinrichtung und die sie begleitenden Umstände wird nicht zuletzt auf jene Frauen zurückgehen, welche die Evangelien ausdrücklich als Zuschauerinnen erwähnen (Mark. 15, 40 41). Aber auch Simon von Cyrene, dessen Söhne, Alexander und Rufus, den Lesern des Markusevangeliums wohl bekannt waren (Mark. 15, 21), dürfte der ältesten Gemeinde wertvolle Aufschlüsse gegeben haben. Dazu kommt noch die Sonderüberlieferung des vierten Evangelisten, des „Jüngers, den Jesus liebte", der mit Maria und den übrigen Frauen beim Kreuze stand. Jedenfalls macht die evangelische Erzählung durchaus den Eindruck genauer Detailkenntnis. So kann beispielsweise der Bericht über die Dornenkrönung, bei der man keineswegs an die

römischen Saturnalien zu denken braucht, über die Kreuztragung des Simon von Cyrene, über die dreifache Kreuzesüberschrift nur auf Augenzeugen zurückgehen.

Das jüdische Gesetz kannte die Kreuzesstrafe nicht. Erst durch die Römer war sie in Palästina eingeführt worden. Sie kennzeichnet die ganze Grausamkeit des heidnischen Strafrechts. Es läßt sich kaum eine Hinrichtung denken, die langsamer und qualvoller ihr Opfer zum Tode bringt, als die Kreuzigung. Selbst edeldenkende Römer[28] haben sie mit tiefer Entrüstung verurteilt. Es zeugt von dem dämonischen Haß der jüdischen Hierarchen, daß sie für Jesus diese härteste aller Strafen gefordert haben.

Nach der üblichen Praxis mußte der Verurteilte selber sein Kreuz zur Richtstätte schleppen. Aber die vorausgegangene Geißelung hatte Jesus bis zum äußersten erschöpft. Er war der aufgebürdeten Last nicht mehr gewachsen. Um schneller voranzukommen, zwangen die Soldaten einen hellenistischen Juden, Simon von Cyrene, der gerade von seiner Feldarbeit heimkehrte, an Jesu Stelle das Kreuz zu tragen (Mark. 15, 21). Der Herr hat diesen Dienst nicht unbelohnt gelassen. Die Tatsache, daß Alexander und Rufus den Lesern des Markusevangeliums als Christen bekannt waren, legt den Schluß nahe, daß auch ihr Vater Simon den Weg zum Gekreuzigten gefunden hat.

Die furchtbare Szene der Kreuzigung übergehen die Evangelisten mit Stillschweigen. Die menschliche Sprache hat keine Ausdrücke, um das Schrecklichste und Grauenhafteste zu schildern. Das eine Wort „sie kreuzigten ihn" umschließt ein Meer von Grausamkeit und Todesqual. Dennoch wollte Jesus mit klarem Bewußtsein seinem furchtbaren Tod entgegengehen. Darum hat er auch den schmerzlindernden Betäubungstrank abgelehnt, den man den Verurteilten zu reichen pflegte (Mark. 15, 23). Er fand seine Stärke und seinen Trost im Gebetsverkehr mit seinem himmlischen Vater. Darauf wollte er am wenigsten in den letzten Stunden seines Lebens verzichten. Über dem Kreuze stand die Todesschuld zu lesen: „Jesus von Nazareth,

König der Juden!" (Mark. 15, 23; vgl. Joh. 19, 19.) War es die Knappheit des römischen Gerichtsstiles oder war es eine gewollte Verhöhnung der Juden, die sich in dem sonderbaren Kreuzestitel kundgab? Die Hierarchen haben es jedenfalls als eine Beschimpfung empfunden, daß man einen, der zwischen zwei Verbrechern am Kreuze hing (Mark. 15, 27. Joh. 19, 20 ff.), als König der Juden bezeichnete. Aber ihr Einspruch fand bei Pilatus kein Gehör. Wenn sich irgendwo das Wort bewahrheitete, die Weltgeschichte sei das Weltgericht, so ist es bei dieser denkwürdigen Kreuzesüberschrift der Fall gewesen.

Es war ungefähr 9 Uhr vormittags, als Jesus an das Kreuz genagelt wurde (Mark. 15, 25). Die Vorgänge, die sich um den Sterbenden abspielten, vermehrten seine Qual. Mit den Hohnworten seiner Feinde mischten sich die Flüche und Verwünschungen der beiden Schächer und das rohe Schreien der römischen Soldaten, die um das Gewand des Gemarterten würfelten (Mark. 15, 24). Der einzige menschliche Trost, der ihm geblieben, war die trauernde Liebe der wenigen, die ihm bis in den Tod die Treue hielten. Sein letzter, brechender Blick fiel auf den Liebesjünger und auf Maria, seine Mutter. In den Tagen des Triumphes war sie in wundersamer Selbstbescheidung zurückgetreten. In der feinfühlenden Zartheit ihres Mutterherzens hatte sie es bald verstehen gelernt, daß der Messias keiner menschlichen Mutter, sondern nur dem himmlischen Vater angehören dürfe. Aber die Stunde seines Todesleidens gab auch der Mutter ihr Recht zurück. An der Seite des Wundertäters, des berühmten Lehrers, des gefeierten Messias hatte sie keinen Platz gesucht; an der Seite des verlassenen, verratenen und gekreuzigten Sohnes hat sie den ersten für sich gefordert. Konnte er auch nicht in ihren Armen sterben, so verklärte doch der tränende Blick der Mutterliebe seine letzte und furchtbarste Stunde. Das war der süßeste Trost, der dem Herrn geblieben. Und doch war auch dieser Trost nicht ohne bittern Schmerz. Das Schwert, das nach der Weissagung Simeons das Mutterherz durchbohrte, traf nicht weniger grausam sein eigenes. Er sah ihr furchtbares Weh und konnte nichts für sie tun. Er mußte

sie allein lassen jetzt, da sie seiner am meisten bedurfte. Und da sein brechendes Auge so zum letzten Male das ihrige suchte, traf es auch den Jünger, der neben ihr stand. Er fühlte, wie innig der gemeinsame Schmerz und die gemeinsame Liebe diese beiden Seelen vereinte. Da kam es wie ein heiliges Vermächtnis von den Lippen des Sterbenden: „Siehe deinen Sohn, siehe deine Mutter!“ (Joh. 19, 25—27.)

Das war eines seiner letzten Worte. Bald darauf begann der Todeskampf. In furchtbarem Schmerzensruf entrang es sich der Brust des Gemarterten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mark. 15, 34. Matth. 27, 46.) Das waren die Anfangsworte des 21. Psalmes. Man darf hier gar keine besondern Reflexionen suchen wollen, als ob sich Jesus etwa von seinem himmlischen Vater verstoßen gefühlt und Gottes Wege nicht mehr begriffen hätte. Diese Deutung widerspräche nicht bloß dem Inhalt des Psalmes — er ist im Grunde ein Gebet ungebrochenen Vertrauens —, sondern vor allem dem Charakter der Situation. Jesu Worte sind nur der unwillkürliche Ausdruck äußerster Todesnot, wie er der religiösen Grundstimmung seiner Seele entsprach. Aber der spontane Schmerzensausbruch einer zu Tode gehetzten Seele darf nicht theologisch zergliedert werden; am wenigsten, wenn er sich nur in die Form eines geläufigen Gebetswortes kleidet.

An den Klageruf Jesu knüpft sich für uns noch eine letzte freundliche Erinnerung; sie ist eine der wenigen Lichtstrahlen aus seiner Todesnacht. Ein römischer Soldat, der den Ruf vernommen hatte, erbarmte sich des Verschmachtenden und reichte ihm mittels eines Schwammes, den er an einem Stecken befestigt hatte, einen Trunk sauren Weines (Mark. 15, 36). Es war die letzte Liebestat, die der Herr auf Erden empfing. Gleich danach ist er gestorben. Mit dem lauten Rufe: „Vater, in deine Hände empfehle ich meine Seele!“ gab er seinen Geist auf (Luk. 23, 46; vgl. Mark. 15, 37; 15, 33). Es war etwa 3 Uhr des Nachmittags.

Der Eindruck dieses Leidens und Sterbens war überwältigend groß. Er hat einen der beiden Schächer zur Buße geführt und sogar

dem römischen Hauptmann das Geständnis abgerungen: „Dieser war Gottes Sohn" (Mark. 15, 39). Selbst die Natur schien an dem furchtbaren Schauspiel Anteil zu nehmen, das sich auf Golgotha abspielte. Um die Mittagszeit verschwand plötzlich die Sonne hinter dunkeln Wolkenmassen, die unerwartet den strahlenden Himmel überzogen (Mark. 15, 33 u. Par.). Es war, als ob er sein Angesicht vor dem Grausigsten verhüllen wolle, das jemals die Erde gesehen hat. Eine gewöhnliche Sonnenfinsternis wäre natürlich zur Vollmondzeit des Passahfestes unmöglich gewesen. Schon die Zeugen der Kreuzigungsszene konnten sich das überraschende Naturereignis nur als eine wunderbare Fügung denken, in der Gott über die furchtbarste Tat der Weltgeschichte sein Urteil sprach.

Noch auffallender waren die Ereignisse bei Jesu Tod. Ein Erdbeben spaltete Felsen und Felsengräber; schon Mitglieder der ältesten Christengemeinde bezeugten, daß ihnen längst Verstorbene auf den Straßen von Jerusalem erschienen wären[29] (Matth. 27, 52 53). Der Tempelvorhang, der das Allerheiligste vom Heiligtum trennte, zerriß von oben bis unten in Stücke (Mark. 15, 38 u. Par.). Aus einer Notiz des Hebräerevangeliums zu schließen, war dieses Zerreißen des Vorhanges durch einen Bruch der Oberschwelle am Eingangstor zum Heiligtum verursacht worden. Von einem ähnlichen Vorgang wissen auch Josephus und der Talmud[30]. Das spricht für die Geschichtlichkeit der evangelischen Überlieferung. Jedenfalls erkannten schon die ersten Gläubigen in dem auffallenden Ereignis die himmlische Bestätigung für den Sühnecharakter des Todes Jesu: Durch diesen Tod war der entsühnten Messiasgemeinde der Zutritt zu Gottes Gnadenthron geöffnet worden (Hebr. 9, 8; 10, 19).

Der Tod Jesu war auffallend schnell gekommen. So blieb ihm das Crurifragium, das Zerschlagen der Beine, erspart, das dem Leben der Mitgekreuzigten eine Ende machte. Die Juden hatten Pilatus um diese Maßnahmen gebeten, weil das Gesetz verbot, daß ein Gehängter über Nacht am Holze blieb (5 Mos. 21, 22 23). Bei Jesus versicherten sich die Soldaten durch einen Lanzenstich, der, von

der Seite her geführt, das Herz durchbohrte, der Wirklichkeit seines Todes. Joseph von Arimathäa, ein Mitglied des Hohen Rates und ein geheimer Anhänger des Herrn, der sich von Pilatus den Leichnam Jesu erbeten hatte, trug zusammen mit Nikodemus für eine würdige Beisetzung Sorge (Joh. 19, 34; vgl. Mark. 15, 43 u. Par. Joh. 19, 38 39). Man hüllte den Leichnam in reine Linnentücher, in die man der Sitte gemäß kostbare Spezereien gelegt hatte. Doch mußte die übliche Einbalsamierung, die einen größeren Zeitaufwand erforderte, wegen der unmittelbaren Nähe des Sabbats unterbleiben. Galiläische Frauen, Jüngerinnen des Herrn, sahen von ferne, wie der geliebte Tote in einem nahen Felsengrabe seine letzte Ruhestätte fand (Mark. 15, 47), und beschlossen, die unterbliebene Salbung nachzuholen. Wegen des Festes konnten sie aber erst am folgenden Abend die wohlriechenden Kräuter kaufen, um die Salben zu bereiten. In der Frühe des nächsten Morgens, also am Sonntagmorgen, eilten sie zum Grabe, um in aller Stille dem teuren Toten ein letztes Zeichen dankbarer Liebe und ungebrochener Treue zu widmen. Da ereignete sich das Unerwartete: die Frauen fanden das Grab leer. Doch hatten sie eine Engelserscheinung, die sie an die Weissagung Jesu erinnerte, er werde auferstehen und ihnen nach Galiläa vorausgehen (Mark. 16, 1—8).

Die Geschichte Jesu endigt also nicht an seinem Grabe. Was schon Paulus verkündete, war die allgemeine Überzeugung der Jünger des Herrn und der ältesten Christengemeinde: „Er ist auferweckt worden am dritten Tage nach der Schrift" (1 Kor. 15, 4). Der Apostel erkannte darin die Bürgschaft des christlichen Glaubens: „Ist Christus nicht auferstanden, dann ist unsere Predigt eitel, eitel auch euer Glaube. Wir aber werden als falsche Zeugen Gottes erfunden, die wir wider Gott gezeugt haben, er habe Christus auferweckt" (1 Kor. 15, 14 15). Mit dem Auferstehungsglauben steht und fällt das Christentum: das ist das Urteil der ältesten Christenheit.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst das Zeugnis des Paulus. Es ist der älteste schriftliche Bericht, den wir besitzen, und zugleich ein

urkundliches Zeugnis. Es gibt überhaupt keine geschichtliche Glaubwürdigkeit, wenn wir sie diesem Berichte bestreiten. Der Apostel schreibt in seinem ersten Briefe an die Korinther: „Ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was auch ich empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er begraben wurde, und daß er auferweckt wurde am dritten Tage nach der Schrift, und daß er dem Kephas erschienen ist, darauf den Elfen. Dann ist er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal erschienen, von denen die meisten bis jetzt noch leben, einige aber entschlafen sind. Darauf ist er dem Jakobus erschienen, dann allen Aposteln. Zuletzt aber ist er auch mir, gleichsam einer Fehlgeburt, erschienen.... Ob jene oder ich, so verkünden wir, und so habt ihr geglaubt" (1 Kor. 15, 3 ff.).

Die Stelle bringt zwei verschiedene Arten von Zeugnissen für die Auferstehung Jesu. Daß man sie nicht immer auseinanderhielt, gab zu manchen Mißverständnissen Anlaß. Das erste Zeugnis, das Paulus anführt, stützt sich auf die Autorität der Überlieferung. Sie geht auf den ersten Jüngerkreis zurück und wurde bereits von dem Apostel in feststehender Form übernommen. Diese Überlieferung, die Paulus einfach weitergibt, bezeugt ein Dreifaches. Das erste ist die Tatsache des Todes und der Auferstehung. Das zweite ist die urchristliche Überzeugung, daß sich in diesen Tatsachen alttestamentliche Schriftstellen erfüllt haben. Das dritte sind Erscheinungen des Auferstandenen vor den Urzeugen des Glaubens, vor Kephas und den Elfen. Das war der Inhalt einer Überlieferung, die schon wie ein offizielles Glaubensbekenntnis bewahrt und weitergegeben wurde. Neben dieses offiziell-kirchliche Zeugnis stellt der Apostel andere, die mehr persönlichen Charakter tragen. Allen voran steht das Zeugnis von fünfhundert Brüdern, die den Herrn gleichzeitig schauen durften, und von denen noch die Mehrzahl lebte, als Paulus den ersten Korintherbrief schrieb. Nicht weniger bedeutsam war für den Apostel eine weitere Erscheinung, die dem Herrenbruder Jakobus zuteil wurde, mit dem er persönlich verkehrt hat. Am wichtigsten mußte ihm

und der Gemeinde jedoch sein eigenes Erlebnis sein, das er vor den Toren von Damaskus gehabt hatte.

Paulus denkt nicht daran, hier eine vollständige Liste der Erscheinungen des Auferstandenen zu geben. Er behauptet, weder sämtliche Erscheinungen, die ihm bekannt waren, noch die genannten in chronologischer Reihenfolge zu geben. Er zitiert bloß ein Zeugnis der kirchlichen Überlieferung und fügt dann aus der eigenen Kenntnis noch einige andere Erscheinungen bei, die ihm als besonders beweiskräftig gelten.

Von Erscheinungen des Auferstandenen weiß auch die Apostelgeschichte. Zwar handelt es sich hier um einen Bericht, der später ist als die synoptischen Evangelien. Aber die Reden, die in diesem Berichte mitgeteilt werden, zeigen vielfach ein so altertümliches Gepräge und unterscheiden sich so deutlich von dem Stile des Lukas, daß sie nicht frei von ihm erfunden sind. Das gilt in erster Linie von den Reden Petri, in denen die Auferstehung Jesu mit besonderem Nachdruck bezeugt wird: „Und wir sind Zeugen von allem, was er in dem Lande der Juden und in Jerusalem getan hat.... Diesen hat Gott am dritten Tage auferweckt und ihn sichtbar erscheinen lassen, zwar nicht allem Volke, aber den von Gott vorherbestimmten Zeugen: uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung" (Apg. 10, 39—41). Das war also die unerschütterliche Überzeugung der Apostel, das war der felsenfeste Glaube des Urchristentums.

Mit diesem Auferstehungsglauben der ältesten Generation stimmen denn auch unsere evangelischen Berichte vollkommen überein. Was von vornherein für ihre Glaubwürdigkeit spricht, ist die Dürftigkeit und Zurückhaltung ihrer Berichterstattung. Die Legende hätte die einzelnen Erscheinungen ganz anders ausgemalt und mit manchem Detail geschmückt, nach der die Phantasie bei allen Wundergeschichten verlangt. Aber die evangelischen Berichte sind knapp und, wenn man will, nüchtern. Regestenartig werden einzelne wenige Erscheinungen aufgezählt, besonders wenig, wenn man bedenkt, daß sie innerhalb

einer Zeit von vierzig Tagen erfolgten. Vor allem berichten unsere Evangelien nicht das geringste von dem Auferstehungsvorgang selbst. Die Legende hätte sich ein so dankbares Thema nicht entgehen lassen.

Überblicken wir kurz die einzelnen Berichte! Das Markusevangelium schloß ursprünglich mit der Erzählung von der Engelserscheinung, welche die galiläischen Frauen am Grabe gesehen hatten (Mark. 16, 8). Der letzte Satz enthielt die kurze Notiz, daß die Frauen nicht gewagt hätten, die von dem Engel empfangene Weisung den Aposteln zu übermitteln. Dieser Schluß fordert offenbar den ergänzenden Gedanken, daß bald darauf Ereignisse eintraten, welche die Bestellung der Engelsbotschaft entbehrlich machten oder sie wenigstens in etwa überholten. Das können aber nur die Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem gewesen sein, von denen die andern Evangelien und auch der spätere Markusschluß berichten.

Matthäus erzählt in Übereinstimmung mit Markus die Engelserscheinung am Grabe. Doch fügt er noch die Notiz von der Grabeswache und der Bestechung der Wächter durch die Juden bei (Matth. 27, 64; 28, 11—15). Er wollte damit, wie er selber sagt, der jüdischen Verleumdung entgegentreten, die Jünger hätten den Leichnam des Herrn aus dem Grabe gestohlen und seine Auferstehung vorgetäuscht. Seinen apologetischen Zweck konnte er aber nur dann erreichen, wenn zum wenigsten die Tatsache einer römischen Grabeswache unbedingt feststand. Gegen ihre Glaubwürdigkeit spricht auch nicht der Umstand, daß die Frauen, die in der Osterfrühe zum Grabe eilten, offenbar von einer solchen Grabeswache nichts gewußt haben. Eine Maßnahme, die erst am Spätabend des Sabbat getroffen wurde, brauchte ihnen in der Frühe des folgenden Tages noch nicht bekannt zu sein.

Außer der Tatsache des leeren Grabes berichtet Matthäus auch mehrere Erscheinungen des Auferstandenen. Aber er verzichtet dabei fast ganz auf die Schilderung konkreter Einzelzüge und faßt mehrere Erscheinungen in dem Bericht eines einzigen Vorganges zusammen. Das entsprach seiner literarischen Eigenart; seine Darstellungsweise ist überhaupt verallgemeinernd, nicht wie die des Markus individuali-

sierend. Man hat mit Recht bemerkt, daß die galiläische Erscheinung, die Matthäus berichtet (Matth. 28, 16 ff.), zwar zunächst an ein bestimmtes Ereignis anknüpft, aber zugleich eine zusammenfassende Darstellung der galiläischen Erscheinungen überhaupt ist. In ähnlicher Weise zieht er auch die Erscheinung des Auferstandenen, die Magdalena am Grabe hatte, mit einer andern, die den übrigen Frauen zuteil wurde, in e i n e n Bericht zusammen (Matth. 28, 8 ff.). Man muß hier erst das dritte und besonders das vierte Evangelium befragen, um die Einzelvorgänge festzustellen.

Danach war der Gang der Ereignisse etwa dieser: Unter den Frauen, die zum Grabe des Herrn gekommen waren, befand sich auch Maria von Magdala. Als sie das Grab leer fand, lief sie in ihrer Bestürzung sofort zur Stadt zurück, um Petrus und Johannes Mitteilung zu machen (Joh. 20, 2). Inzwischen hatten die übrigen Frauen, die beim Grabe zurückgeblieben waren, jene Engelserscheinung, von der Markus und Matthäus erzählen. Bestürzt flohen sie vom Grabe, ohne zunächst ihren Auftrag auszurichten.

Auf die Kunde von dem Verschwinden des Leichnams eilten Petrus und Johannes sofort mit Magdalena zum Grabe. Dort überzeugten sich die beiden Apostel, daß das Grab leer sei. Aber sie sahen zugleich, daß hier kein Leichenraub vorlag: die Grabtücher waren sorgfältig zusammengefaltet und beiseite gelegt. Jesus konnte überhaupt nicht mehr unter den Toten weilen! Johannes erinnerte sich jetzt der Weissagung des Herrn und kam, durch diese Tatsachen überzeugt, zum Glauben an die Auferstehung Jesu (Joh. 20, 3—8).

Während die beiden Jünger nachdenklich in die Stadt zurückkehrten, blieb Maria am Grabe zurück. Dort hatte auch sie eine Engelserscheinung; bald darauf durfte sie den Auferstandenen selber schauen. Es ist eine der wundervollsten Szenen, die das vierte Evangelium schildert. Der Herr nennt bloß ihren Namen: „Maria!" Da flammt ein seliges Wiedererkennen in ihrer Seele auf. Und sie gießt all ihren Jubel, ihre Seligkeit, ihre Liebe und ihre Ehrfurcht in ein einziges Wort: „Rabbuni!" In anbetender Demut fällt sie

nieder, um die Füße des Herrn zu umfassen. Schon meint sie ihn wieder wie früher zu besitzen und ganz menschlich wie ehedem mit ihm verkehren zu können. Doch Jesus wiederholt die Verheißung, die er schon in der Abschiedsrede seinen Jüngern gegeben hatte. Zwar ist er noch nicht endgültig zum Vater zurückgekehrt; aber dieser endgültige Abschied steht unmittelbar bevor. Jetzt ist gleichsam ein Übergangszustand, in dem er zum Trost den Seinen erscheint; er kann nur von kurzer Dauer sein: Μή μου ἅπτου — „Suche mich nicht festzuhalten!" Auch die treue Liebe einer Magdalena kann den Herrn nicht mehr an diese Erde fesseln. Aber ihr und den Jüngern zum Troste soll sie es verkünden dürfen, was Jesus schon vor seinem Tode verheißen hatte. Er kehrt zu seinem und der Jünger Vater, zu seinem und ihrem Gott zurück. Und er kehrt zurück, um ihnen die Wohnungen im Himmel zu bereiten (Joh. 20, 11 ff.).

Diese Szene berichtet zwar nur das vierte Evangelium ausführlich. Aber auch der spätere Markusschluß kennt sie, und Matthäus scheint sie anzudeuten (Mark. 16, 9. Matth. 28, 9). Nur erzählt er allgemeiner und darum weniger genau von einer Erscheinung, welche die Frauen gehabt hätten, indem er die Erscheinung vor Magdalena und eine andere, welche die übrigen Frauen hatten, in einen Vorgang zusammenzieht. Die wenigen Einzelzüge, die er dabei erwähnt, zeigen deutlich, daß er zunächst diejenige im Auge hatte, die Magdalena allein empfing. Der nochmalige Auftrag, den Jüngern Meldung zu machen, ist wohl nur Maria allein, nicht den übrigen Frauen zuteil geworden.

Das dritte Evangelium berichtet von den Erscheinungen, die Magdalena und die übrigen Frauen am Grabe hatten, nur flüchtig. Die Erscheinung des Auferstandenen erwähnt es überhaupt nicht. Nur so viel läßt sich dem Berichte des Lukas entnehmen, daß man im Kreise der Jünger den Mitteilungen der Frauen — durch Magdalena ermutigt, werden auch die übrigen nachträglich von ihren Erlebnissen erzählt haben — keinerlei Bedeutung beimaß. Man hielt sie für „Weibergeschwätz" (Luk. 24, 11) und ließ die Sache auf sich beruhen. Demgemäß betrachtet es Lukas als seine Aufgabe, gerade

von jenen Erscheinungen zu berichten, die den Umschwung im Verhalten der Jünger herbeiführten: Es war das Erlebnis der Emmausjünger am Nachmittag des Auferstehungstages, die fast gleichzeitig erfolgte Erscheinung des Herrn vor Simon Petrus und schließlich die Erscheinung am Abend desselben Tages, die dem ganzen Jüngerkreis zuteil wurde. Von der letzten Erscheinung weiß auch das Johannesevangelium (20, 19 ff.). Auf die Erscheinung am Osterabend läßt Lukas die Himmelfahrtserscheinung unmittelbar folgen (Luk. 24, 50 ff.). Daß er aber trotzdem beide zeitlich getrennt wußte und die Möglichkeit weiterer galiläischer Erscheinungen offen läßt, beweist die Apostelgeschichte, wo er berichtet, der Herr sei während eines Zeitraumes von vierzig Tagen den Seinen erschienen (Apg. 1, 3). Schon früher konnten wir diese abgekürzte Berichterstattung des dritten Evangelisten beobachten. Offenbar sollte die Darstellung, der ganzen Anlage des Evangeliums gemäß, den Schauplatz in Jerusalem nicht mehr verlassen. Die Verheißung der Geistessendung, die Lukas erwähnt, ist deswegen auch nicht mit der Ostererscheinung, sondern mit der Himmelfahrtserscheinung zu verbinden (Luk. 24, 49).

Das vierte Evangelium berichtet noch von einer weiteren Erscheinung in Jerusalem, die acht Tage nach der Erscheinung am Osterabend erfolgte und den Unglauben des Apostels Thomas geheilt hat (Joh. 20, 24 ff.). Es wird die letzte in Jerusalem gewesen sein, wenn man von der Himmelfahrtserscheinung absieht. Unmittelbar darauf müssen die Jünger wieder in ihre Heimat zurückgekehrt sein. Die Festtage waren vorüber, und es gab keinen Grund, der sie in der Hauptstadt hätte zurückhalten können. Zudem hatten sie die Verheißung des Herrn, er werde ihnen in Galiläa wieder erscheinen [31]. Erinnerungen an diese galiläische Erscheinungen bietet, wie wir gesehen haben, vor allem Matthäus. Markus setzt sie mit der Engelsbotschaft ausdrücklich voraus. Das vierte Evangelium berichtet sehr eingehend von einer galiläischen Erscheinung, die am See Genesareth stattfand und mit der Primatsübertragung an Petrus abschloß (Joh. Kap. 21). Bei dieser Gelegenheit wird auch Petrus den Auftrag er-

halten haben, mit den übrigen Jüngern nach Jerusalem zurückzukehren. Nur ein ausdrücklicher Befehl des Herrn kann die Apostel bestimmt haben, gerade dort ihre Wirksamkeit zu beginnen, wo die messianische Sache den größten Anfeindungen und Gefahren ausgesetzt war. Die Frage nach seiner Liebe und Opferbereitschaft, die der Herr bei dieser Gelegenheit an Petrus gerichtet hat, war schon aus diesem Grunde bedeutsam. In Jerusalem, am Ölberg, erfolgte denn auch die letzte Erscheinung des Auferstandenen. Daß der Meister damit endgültig von ihnen Abschied nehme, ward den Jüngern dadurch veranschaulicht, daß Jesus in einer Wolke verschwand und zum Himmel emporzuschweben schien.

Das sind im wesentlichen die Berichte. Es ist sicher, daß sie manche Verschiedenheiten der Beobachtung, der Auffassung und Darstellung aufweisen, wie sie allen geschichtlichen Berichten eigentümlich sind. Aber diese Verschiedenheit bedeutet keinen Widerspruch. Sie beweist nur die Selbständigkeit und die gegenseitige Unabhängigkeit der evangelischen Berichte. Sie beeinträchtigt ihre Glaubwürdigkeit nicht, sondern verstärkt sie. Die evangelischen Berichte stehen auch nicht im Widerspruch mit der kurzen Notiz des ersten Korintherbriefes. Die Erscheinungen vor Simon und den Elfen, die Paulus erwähnt, sind offenbar mit denjenigen identisch, die Lukas auf den Osternachmittag und Osterabend verlegt. Auch Paulus scheint vorauszusetzen, daß sie am dritten Tage stattgefunden haben. Die Erscheinung vor den Fünfhundert ist höchst wahrscheinlich diejenige, die Matthäus auf einen Berg in Galiläa verlegt. Trotzdem will die Kritik einen Gegensatz zwischen den evangelischen Berichten und der Notiz des ersten Korintherbriefes erkennen. Paulus wisse nichts von jenem scharfen Strich, den die Himmelfahrt zwischen früheren und späteren Erscheinungen ziehe. Er selbst stelle die ihm zuteil gewordene Vision vor Damaskus auf eine Stufe mit den früheren Auferstehungserscheinungen. Darum könne es sich auch bei diesen wie bei jenen nur um subjektive Erlebnisse, nicht um leibhaftige Erscheinungen handeln, wie es die Evangelien voraussetzen.

Allerdings berichten die Evangelien objektive Erscheinungen des Auferstandenen, nicht subjektive, natürlich oder übernatürlich verursachte Visionen. Der Auferstandene verkehrt mit den Jüngern in sichtbarer, leibhafter Gestalt; er ißt und trinkt mit ihnen, zeigt ihnen die Wundmale seiner Hände und seiner Seite und läßt sich von ihnen berühren, damit sie sich von der Wirklichkeit seines leiblichen Daseins überzeugen (Luk. 24, 30. Joh. 21, 13; 20, 20 27. Matth. 28, 9). Gewiß konnte diese sinnfällige Körperlichkeit nicht der naturgemäße Zustand eines verklärten Leibes sein; das haben auch die Jünger wohl erkannt (vgl. Apg. 1, 3). Aber Jesus nahm ihn vorübergehend an, um die Tatsache seiner leibhaften Auferstehung in unzweideutiger Weise zu bekunden und den Seinigen jede Furcht vor Selbsttäuschung, Halluzination und Einbildung zu benehmen. Darum legte auch die älteste apostolische Predigt auf diese Realität der Auferstehungserscheinungen das größte Gewicht. „Wir haben mit ihm gegessen und getrunken nach seiner Auferstehung von den Toten" (Apg. 10, 41).

Auf diesen Gemeindeglauben hat sich aber auch Paulus berufen. Er berichtet in einer Glaubensformel, was ihm selbst überliefert ward (1 Kor. 15, 3). Sollte er sie anders gedeutet haben als der urchristliche Glaube, dem er sie verdankt? Das ist unmöglich. Also wird auch die Kritik ihren Weg umgekehrt zu nehmen haben. Wir können nur aus dem Glauben der urchristlichen Überlieferung, auf die sich der Apostel beruft, auf den Charakter der Damaskuserscheinung einen Schluß ziehen. Galten jene früheren Erscheinungen, von denen Paulus spricht, als objektive Erscheinungen, wie unsere Quellen voraussetzen, so muß auch Paulus sein eigenes Erlebnis als einen objektiven Vorgang bewertet haben. Nur so konnte er darin einen vollgültigen Beweis für die leibhafte Auferstehung des Herrn erkennen. Nur wenn er den Auferstandenen wirklich, nicht bloß in einem Gesicht geschaut hat, konnte er sich, wie er es tatsächlich tut, als Augenzeugen der Auferstehungstatsache betrachten. Dem entspricht auch die weitere Beobachtung, daß der Apostel das Damaskus-

erlebnis jederzeit klar und bestimmt von andern subjektiven Erlebnissen unterschied.

Die älteste Überlieferung weiß also von mehreren objektiven Erscheinungen des Auferstandenen und hat in ihnen einen Beweis für die Wirklichkeit der Auferstehung erkannt. Man muß entweder die Berichte überhaupt verwerfen oder man muß die Realität dieser Erscheinungen zugeben. Jede Visionshypothese scheitert an der Bestimmtheit, mit der der objektive Charakter dieser Erscheinungen behauptet wird. Aber sie scheitert auch noch an einer andern Tatsache, die unsere Quellen bezeugen. Das ist die Tatsache des leeren Grabes! Der Auferstehungsglaube wäre ohne diese Tatsache undenkbar, seine Verkündigung ein Wahnsinn gewesen. Die Kritik sieht sich außerstande, das Verschwinden des Leichnams Jesu auf vernünftige Weise zu erklären. Gegenüber dieser Tatsache gibt es nur ein Entweder-Oder. Entweder das resignierte und bequeme Ignoramus et ignorabimus des Unglaubens oder das Bekenntnis der ersten Jüngergemeinde: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden und dem Simon erschienen!“[32] (Luk. 24, 34.)

3. Die Persönlichkeit Jesu

Schon der äußere Verlauf des Lebens Jesu zeigt, wie hier alles um die Person geht, nicht bloß um seine Lehre, nicht bloß um die neuen Gedanken, die er aussprach. Im vierten Evangelium wird diese persönliche Zuspitzung besonders deutlich. Aber auch die drei ersten Evangelien lassen sie erkennen. Die große Frage, deren Beantwortung über den Ausgang des Lebens Jesu entschied, war die Frage nach seiner Persönlichkeit, nicht nach seiner Lehre. Die Kreuzesüberschrift ist der urkundliche Beleg dafür.

Nach dem einmütigen Zeugnis unserer Quellen hat Jesus diese persönliche Einstellung beabsichtigt. Bei Cäsarea Philippi fragte er selbst seine Jünger, für wen sie ihn hielten. Das Bekenntnis zu seiner Messiaswürde war die Grundlage der neuen Gemeinde. Zwar

waren in einem Zeitalter voll hochgespannter irdischer Messiaserwartungen zunächst nur wenige imstande, das Geheimnis seiner Persönlichkeit zu fassen. Daraus erklärt sich die auffallende Zurückhaltung, die der Herr bei seiner Selbstoffenbarung geübt hat. Trotzdem sprach er nicht bloß im Kreise seiner Vertrauten, sondern auch in breitester Öffentlichkeit von dem Geheimnis seiner Person. Es geschah das selbstverständlich nicht in dürren Worten und dogmatischen Formeln, aber deutlich genug, um ein tieferes Nachdenken zu veranlassen.

Demgemäß steht auch für die geschichtliche Betrachtung die Frage nach der Persönlichkeit Jesu im Vordergrund. Wir sahen, daß schon die Kindheitsgeschichte darauf eine Antwort gab. Aber die Glaubwürdigkeit dieser Antwort hängt doch letzten Endes davon ab, ob sie durch Jesu Selbstaussagen und durch den ganzen Eindruck seiner Persönlichkeit bestätigt wird.

Die äußere Lebenshaltung Jesu liegt nicht im Rahmen des Alltäglichen; aber sie bietet immer das Bild eines wahren und echten Menschenlebens. Schlichten Volkskreisen entstammt, in einem verlorenen Winkel Palästinas aufgewachsen, in armen Verhältnissen erzogen, hat Jesus weder höhere Weltbildung noch irdische Weisheit empfangen. Bis zu seinem dreißigsten Lebensjahre war er Handwerker, ohne Namen, ohne Vergangenheit. „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?" (Mark. 6, 3.) Das war alles, was seine Landsleute über ihn wußten. Auch nach seiner Taufe ist der Herr ganz als Mensch unter Menschen gewandelt. Er hat mit ihnen Freude und Trauer geteilt, hat mit ihnen gegessen und getrunken, hat sich gekleidet und getragen wie sie. Er hat gearbeitet, gekämpft und sich müde gewandert; er hat mit demütigem Gottvertrauen gebetet und hat die Stunden äußerster Verlassenheit und bitterster Seelennot durchkostet.

Und doch war alles wieder so welterhaben und einzigartig an diesem Leben. Wohl blieb Jesus nicht in der Wüste wie Johannes der Täufer, sondern weilte in der Welt und inmitten ihres Treibens.

Von Zöllnern und Pharisäern wurde er zu Gaste geladen, mit seinen Verwandten ließ er sich zur Hochzeitsfeierlichkeit bitten. Aber in alledem bewahrte er seine königliche Freiheit. Während andere sich darum sorgten, daß der Wein ausgehen wollte, harrte er im Geiste der Stunde, die ihm der Vater als Anfang seiner Wunder gesetzt hatte. Da man ein anderes Mal bei Tische saß, sprach er von der Ankunft des Gottesreiches oder ließ sich zur Sünderin herab, die, um Vergebung flehend, zu seinen Füßen lag. So war es immer und überall. Ein jeder wußte, daß man ihn ebenso helfend und tröstend fand, ob er in der Synagoge, auf der Wanderung oder beim Mahle war.

Jesus lebte in der Welt, aber er lebte nicht mit ihr. Wunderbar war die Freiheit, mit der er über die kleinen und großen Freuden des Lebens hinwegsah. Man hat bisweilen gesagt, er habe für die Kulturgüter dieses Lebens kein Verständnis gezeigt. Richtig ist, daß er ihrer in keiner Weise bedurfte. Sein Leben ist das unerreichte Vorbild apostolischer Armut. „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester, aber der Menschensohn hat kein Fleckchen Erde zu eigen, wohin er sein Haupt legen könnte" (Matth. 8, 20). Bisweilen verfügte er nicht einmal über so viel, daß er die Tempelsteuer entrichten konnte (Matth. 17, 26). Zumeist lebte er mit seinen Jüngern von der Mildtätigkeit anderer, die ihm das irdische Brot für das himmlische gaben (Luk. 8, 3); dankbar genoß er die Gastfreundschaft, die man ihm aufrichtigen Herzens bot. An Entbehrungen aller Art hat es ihm und den Seinen nicht gefehlt. Nicht selten übernachteten sie unter freiem Himmel (Matth. 8, 20. Mark. 1, 45 f.); einige Fische, die man gefangen, oder Ähren, die man unterwegs abpflückte, waren oft genug ihre einzige Nahrung (Mark. 2, 23). Es kam auch vor, daß Jesus Speise und Trank überhaupt vergaß, wenn seine apostolischen Arbeiten ihn daran hinderten (Mark. 3, 20). Wie nie ein Mensch hat er das Wort wahr gemacht: „Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat" (Joh. 4, 34). Jede sonst noch so berechtigte Rücksicht schwand vor dem einen Gedanken an seinen gottgewollten Beruf; auch die Rücksicht auf seine

Familie, die Erinnerung an Haus und Heimat. Schon das Wort des Zwölfjährigen beweist die erhabene Unabhängigkeit seiner Seele: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" (Luk. 2, 49.) So blieb es zu jeder Zeit. Mutter, Brüder und Schwestern waren ihm alle diejenigen, die den Willen Gottes taten (Mark. 3, 35). Das Wort ist so übermenschlich groß, daß es menschliche Engherzigkeit gründlich mißdeutet hat. So ungenügend sind die gewöhnlichen Maßstäbe, wenn man Jesus an ihnen zu messen sucht.

Und noch eine andere Beobachtung drängt sich auf. Wieviel Geheimnisvolles und Wunderbares erscheint hier im Rahmen des Allgemein-Menschlichen! Man vergegenwärtige sich die Szene, deren Mittelpunkt der Zwölfjährige im Tempel ist, und lese darauf die schlichte Bemerkung: Er zog mit seinen Eltern nach Nazareth und war ihnen untertan (Luk. 2, 51). Oder man sehe ihn an dem offenen Grabe des Freundes weinen und vernehme dann die Worte voll majestätischen Selbstbewußtseins: „Lazarus, komm heraus!" (Joh. 11, 43.) Oder man erinnere sich an die schmerzliche Verwunderung, die bei ihm der Unglaube seiner Landsleute hervorrief, und lese unmittelbar darauf die Aussendung der Apostel, denen er die eigene Wundermacht verlieh (Mark. 6, 6 7). So geht es durch sein ganzes Leben. Es ist auch unmöglich, das Außergewöhnliche an ihm als spätere Eintragung zu erklären. Mag die Kritik immerhin versuchen, die Geschichtlichkeit dieses oder jenes Wunders anzufechten: aber wenn wir überhaupt etwas Sicheres über das Leben Jesu wissen können, dann ist es dies, daß er wunderbare Kräfte besaß, die er in den Dienst seines Heilandsberufes gestellt hat. Seine Wunder sind so eng mit seinem apostolischen Wirken verbunden, daß wir das eine ohne das andere gar nicht denken können.

Das ist also der äußere Rahmen, in dem uns Jesu Persönlichkeit entgegentritt. Versuchen wir es, diese Persönlichkeit in der Eigenart ihres Wesens zu betrachten! Wir beginnen mit der überragenden Geistesgröße des Herrn. Eine der auffallendsten Beobachtungen, die

man an Jesus gemacht hat, ist in dieser Hinsicht die Wirkung seines übermenschlichen Selbstbewußtseins. Jesus hat sich als den einzigen Führer der Menschheit gewußt. Er duldet keine andere Weisheit neben sich: „Einer ist euer Lehrer" (Matth. 23, 10). „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14, 6). „Ich bin das Licht der Welt" (Joh. 9, 5). Man denke sich diese Aussprüche einen Augenblick im Munde eines andern! Sie würden unerträglich oder lächerlich wirken. Bei Jesus erscheinen sie selbstverständlich; sie kränken weder die Überzeugung, die wir von seiner Demut haben, noch beirren sie unsere Vorstellung von seiner geistigen Hoheit. Was liegt in dieser Beobachtung? Die Erkenntnis, daß die genannten Worte erhaben sind in ihrer innern Wahrheit und Berechtigung. Sie entsprechen vollkommen jenem Eindruck, den wir von Jesu Geistesgröße aus dem Evangelium gewonnen haben.

Wir sind freilich nicht imstande, die wundervollen Tiefen dieses Geisteslebens zu erschöpfen. Wir können nur Einzelzüge festhalten, die niemals den lebendigen Gesamteindruck einer Persönlichkeit vermitteln. Je mehr Einzelheiten wir zusammenstellen, um so mehr bedrückt uns die Erkenntnis, wie das alles hinter der Wirklichkeit zurücksteht.

Wir sprechen hier nur von der menschlichen Geistesart Jesu. Aber auch sie erscheint in einzigartiger Vollendung. Mit der höchsten Klarheit der Gedanken verbindet sich eine erstaunliche Sicherheit des Urteils. Schon das eine ist bemerkenswert: die Evangelien haben uns selbst die geringsten Bewegungen des Innenlebens Jesu aufbewahrt; sie erzählen uns, wie er von dieser oder jener Empfindung ergriffen wurde, wie er von Mitleid gerührt ward, wie er sich wunderte, wie er in seinem Innern frohlockte, wie er im Geiste erschauerte, und anderes mehr. Aber nie berichten sie, daß ihn irgend eine Situation in Verlegenheit brachte, daß er bei einer Entscheidung zögerte, daß er die Antwort auf eine Frage hinausschob, daß er über eine Sache nachsann, daß er einen Ausdruck verbesserte oder eine

gemachte Aussage richtigzustellen hatte. Nie hören wir aus seinem Munde das Wort, das noch kein Mensch ungesprochen ließ: Ich habe mich geirrt! Nie bemerken wir bei ihm die leiseste Spur einer Überraschung, die sein Urteil getrübt oder verzögert hätte. Wohl hat er bisweilen eine Frage gestellt; aber man hat in solchen Fällen das bestimmte Gefühl, daß er sie nicht für sich, sondern für die andern gestellt hat. Ruhig und selbstverständlich klingt jeder Satz aus seinem Munde, nicht rechthaberisch, nicht einschüchternd, nicht mit hochmütiger Überlegenheit, aber mit einer erhabenen Bestimmtheit, der man nicht zu widersprechen wagt.

Dieser Bestimmtheit des Urteils entspricht seine Schärfe und Schlagfertigkeit. Wie eigenartig waren oft die Fragen, die dem Herrn zur Beantwortung vorgelegt wurden! Man denke nur an so manche Frage seiner Jünger: Was es mit dem Kommen des Elias auf sich habe; wer der Größte im Himmelreich sein werde; wie oft man seinem Bruder verzeihen müsse; wann der Herr das Reich Israel wiederherstellen werde? (Matth. 17, 10; 18, 1 u. 21. Apg. 1, 6.) Oder an die ausgeklügelten Fragen seiner Feinde: ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuer zu zahlen; welches das größte Gebot sei; wie es sich mit der Totenauferstehung verhalte? (Matth. 22, 17 36 u. 23 ff.) In allen diesen Fällen überrascht die Antwort Jesu nicht bloß durch die vollkommene Ruhe geistiger Überlegenheit, sondern mehr noch durch die Verstandesschärfe, durch die Klarheit und Originalität, die sich darin ausprägen.

Nicht weniger groß ist die schöpferische Gestaltungskraft seines Geistes. Mit der größten Kürze verbindet er die höchste Anschaulichkeit des Ausdrucks. Man sieht das schon an etwas Äußerlichem: Gattungsbegriffe vermied er soviel als möglich. Statt von Tieren oder Pflanzen sprach er vom Fuchs, vom Raben, vom Sperling, oder vom Maulbeerbaum, vom Feigenbaum, von der Senfstaude (Matth. 8, 20. Luk. 12, 24; 12, 6; 13, 6. Matth. 13, 31); statt vom Gelde redete er von Drachmen, Minen und Talenten (Luk. 19, 13; 15, 8. Matth. 25, 15). Mochten die Wahrheiten, die er vortrug, noch

so erhaben und überweltlich sein, immer standen ihm Bilder und anschauliche Beispiele zu Gebote. Er wußte sie aus allernächster Nähe zu nehmen; von den Blumen des Feldes, das sich vor seinen Zuhörern ausdehnte, von den Vögeln, die an ihnen vorüberflatterten, von den Weinbergen, auf denen ihr Auge zufällig ruhte (Matth. 6, 26; 21, 28—33). Oder er nahm sie aus der heiligen Geschichte, die allen geläufig war; aus den Erzählungen von David und Saul, vom weisen König Salomon, von den Propheten Elias und Elisäus und andern (Mark. 2, 25. Matth. 6, 29; 12, 42. Luk. 4, 25 27). Wie meisterhaft wußte der Herr zu erzählen und zu schildern! Er braucht nur wenige Worte, um eine liebliche Szene aus dem galiläischen Landleben oder ein farbenglühendes Bild vom See Tiberias oder das buntbewegte Straßenleben palästinensischer Städte vor unser Auge zu zaubern. Und wie packend war das alles, was Jesus vorbrachte! Wie traf er mit seinen Schilderungen und Geschichten den Nagel auf den Kopf! Da ist der reiche Prasser (Luk. 16, 19 ff.). Man sieht ihn förmlich, wie er sich das köstliche Essen und die auserlesenen Weine munden läßt. Er hat so eine wichtige Lebensaufgabe! Schon die tägliche Sorge um die kunstgerechte Zusammenstellung der Speisekarte! Und draußen vor seiner Tür liegt ein verhungernder Krüppel, dem die Hunde die eiternden Geschwüre lecken. Der würde dem Schlemmer wie ein dankbares Hündchen die Füße küssen, dürfte er nur die Krümeln von seinem Tische haben! „Aber niemand gab sie ihm." Wir fühlen es heute noch, wie solche Kontraste in die Seele der Zuhörer greifen mußten, wie sie die stumpfe Lieblosigkeit und Unbarmherzigkeit in ihrer ganzen Nacktheit an den Pranger stellten. So könnte man die einzelnen Schilderungen des Evangeliums bis zu Ende durchgehen. Überall dieser scharfe Blick in die Abgründe menschlicher Bosheit und Schwachheit, die wundervolle Charakteristik menschlicher Leidenschaft und Armseligkeit, aber auch der erschütternde sittliche Ernst, den eine unerreichte dichterische Gestaltungskraft so treffend zum Ausdruck bringt.

Dazu kommt die Spannweite dieses Geistes. Sein Wissen umfaßt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in gleicher Weise. Aller-

dings ist es richtig, daß Jesus auf dem Gebiet der profanen Wissenschaften keine neuen Offenbarungen machte. Aber niemand wird das überraschend finden; eher müßte das Gegenteil befremden; denn die Größe seines religiösen Berufes fordert eine erhabene Ausschließlichkeit. Der Offenbarer göttlicher Erbarmungen kam nicht als Prophet irdischer Wissenschaft. Dem Unendlichen gegenüber versinkt jedes irdische Interesse. „Gott allein genügt." Das war das Lebensprogramm des Gottessohnes. Wie wir uns Jesus nicht in dem behaglichen Komfort materieller Kulturgüter denken können, ebensowenig als Lehrer der Mathematik oder der Weltweisheit.

Aber trotzdem bemerken wir keine Einseitigkeit in seinem Wissen. Er hatte den offensten Blick für alles, was ihn umgab. Das unterscheidet ihn von so vielen andern, die man als Führerpersönlichkeiten auf dem religiösen Gebiet bewundert. Auch den größten Heiligen wird es nie gelingen, unbefangenste Weltoffenheit mit höchster religiöser Konzentration zu vereinigen. Bei Jesus ist diese Einigung vollzogen. Daraus erklärt sich nicht zuletzt der eigentümliche Reiz, den seine Frömmigkeit ausübt. Schon aus seinen Reden und Gleichnissen spricht eine wundervolle Beobachtungsgabe. Er kennt alle Einzelheiten der Natur, die ihn umgibt. Er beobachtet die Färbung des Himmels und die Vorzeichen der Witterung wie das Wachsen und Reifen der Frucht (Matth. 16, 2 ff.; 13, 28). Er sieht die bunte Pracht der Blumen und das frohe Treiben der Vögel (Matth. 6, 26 ff.). Er betrachtet die Arbeiter im Weinberg und den Ackersmann auf dem Felde (Matth. 20, 1 ff.; 13, 3 ff.). Er kennt das Leben auf dem See und auf den Bergen (Matth. 13, 47; 18, 12), in der Stadt und auf dem Lande, in den Palästen der Reichen und in den Hütten der Armen (Matth. 25, 1 ff. Luk. 16, 19 ff. Matth. 13, 1—9 24—30. Luk. 14, 16 ff. Matth. 9, 16. Luk. 15, 8 f.). Geht er auf der Straße, dann sieht er dem Spiel der Kinder zu oder beobachtet die Vorübergehenden, wie sie's treiben (Matth. 11, 16 f.). Er liest in ihrem Mienenspiel, in ihren Bewegungen, in ihrer ganzen Haltung. Auch das Geringste entgeht ihm nicht. Er sieht die arme Witwe, die verstohlen

mit ihrem Heller am Opferkasten steht (Luk. 21, 1 ff.); er beobachtet den Pharisäer, wie er stolz erhobenen Hauptes in den Tempel schreitet (Luk. 18, 10 ff.) oder an den Straßenecken steht und mit strenger Fastermiene an seinen Gebetsschnüren nestelt (Matth. 6, 5).

So hat der Herr für alles ein Auge. Man hat einmal gesagt, es ließen sich die Kulturzustände, die sittlichen und sogar die wirtschaftlichen Verhältnisse des Zeitalters Jesu mit Worten aus seinen Reden und Gleichnissen schildern[33]. Das ist vielleicht zu viel behauptet. Aber der Grundgedanke ist richtig. Der Gesichtskreis Jesu umspannt die mannigfaltigsten Gebiete des Lebens und des Wissens.

Wie in der Gegenwart, so lebte Jesus auch in der Vergangenheit, vor allem in der Heilsgeschichte seines Volkes. Aber er kannte diese Geschichte nicht bloß wie einen trockenen Lehrstoff, den man aus Büchern gelernt hat. Die großen Patriarchen Israels waren ihm mehr als leere Namen. Sie standen als lebendige Persönlichkeiten vor seiner Seele. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist ein Gott der Lebendigen, nicht der Toten (Mark. 12, 26 ff. u. Par.). Darum sprach er von diesen Männern, wie man von Lebendigen spricht. Deshalb bedeutete ihm auch die Abrahamskindschaft mehr als einen äußerlichen Vorzug der Abstammung; sie besagte für ihn ein wirkliches Schutzverhältnis zu dem fortlebenden Patriarchen. Das wird im Augenblick des Todes offenbar, wenn die gerechte Seele in dem Schoß Abrahams Aufnahme findet (Luk. 16, 22).

Vertraut wie mit den Patriarchen lebte Jesus auch mit Moses und den Propheten. Er sprach von ihnen nicht wie von Heroen aus grauer Vorzeit; er betrachtete sie als lebendige Autoritäten. Wenn er den Schriftgelehrten und Priestern noch ein Anrecht auf Gehorsam zubilligt, dann ist es deswegen, weil sie auf dem Lehrstuhl des Moses sitzen (Matth. 23, 2). Bei der Verklärungsszene auf Tabor erscheinen ihm Moses und Elias in sichtbarer Gestalt; er hält mit ihnen Zwiesprache, wie man mit guten Freunden zu tun pflegt. In alledem liegt eine tiefe Bedeutung. Jesu Geist umspannt Vergangenheit und Gegenwart als eine einzige große Gottestat. Im Grunde

ist nichts vergangen, sondern alles gegenwärtig, weil es in Jesu Sendung seine Erfüllung findet. Es gibt ein Logion, das diesen Gedanken in seiner ganzen Tiefe beleuchtet: „Ehe Abraham ward, bin ich" (Joh. 8, 58). Das will besagen: In Jesu Person lebt eine geheimnisvolle Überzeitlichkeit, die alle heilsgeschichtliche Entwicklung überragt und zusammenfaßt.

Gegenwärtig ist für Jesus auch die Zukunft. Die Kenntnis des Zukünftigen ist allerdings das Vorrecht göttlichen Wissens. Wo immer sie einem menschlichen Geiste, und sei es auch dem vollkommensten, mitgeteilt wird, kleidet sie sich in die Formen irdischer Vorstellungskraft. Daraus erklärt sich die Eigenart der prophetischen Perspektive. Das göttliche Maß der Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit schrumpft hier sozusagen in die irdische Vorstellung von Gleichzeitigkeit und Gleichräumlichkeit zusammen. Das ist die menschliche Wiedergabe göttlicher Gedanken. Die alttestamentliche Weissagung bietet dafür Beispiele genug. Wie eng stehen hier Einzelgericht über die Heiden, der große Gerichtstag über Israel und Endgericht über die Menschheit zusammen! Wie fließen irdisch-nationale Hoffnungen und geistige Gottesreicherwartungen durcheinander! Auch die Weissagungen Jesu drängen Anfang und Ende, Diesseits und Jenseits oft wie in einem Punkte zusammen. Und doch ist hier ein wesentlicher Unterschied. Jesus bleibt sich klar bewußt, daß diese verkürzte prophetische Perspektive nur ein schwaches Bild jener göttlichen ist, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrer überzeitlichen Einheit erfaßt. Liest man seine Weissagung über das Ende Jerusalems und der Welt (Matth. 24, 1 ff. u. Par.), so bemerkt man, wie er das scheinbar Gleichzeitige doch wieder mit aller Bestimmtheit auseinanderrückt. Mißdeutungen gegenüber hat er ausdrücklich erklärt, daß er über den Zeitpunkt des Weltendes nichts zu sagen habe (Mark. 13, 32).

Dem Umfang des Wissens Jesu entspricht die erhabene Tiefe seiner Gedanken. Der größte Teil des Evangeliums besteht aus Reden Jesu. Oft handelt es sich nur um gelegentliche Worte, deren Ver-

anlassung fast unbedeutend und gleichgültig erscheinen könnte. Aber merkwürdig ist, daß uns kein einziges Herrenwort überliefert ist, bei dem wir das Empfinden des Alltäglichen und Abgegriffenen hätten. Es gibt keinen einzigen Ausspruch, der nicht jenen eigentümlichen Klang geistvoller Erhabenheit hätte, an dem wir den Stil des Meisters mit unbedingter Sicherheit erkennen. Wie tiefsinnig sind, um nur an etwas Äußerliches zu erinnern, die zahlreichen Wort- und Gedankenspiele des Herrn! „Laß die Toten ihre Toten begraben!" (Matth. 8, 22) oder: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer es haßt, wird es gewinnen!" (Matth. 10, 39 u. Par.) Wie geistvoll sind seine Parabeln und Gleichnisse, so daß die Exegese von Jahrhunderten sich rastlos um die Erschöpfung ihres Inhaltes bemüht! Welche Fülle von Gedanken drängen sich oft in einem einzigen Ausspruche zusammen! Man denke nur an die Seligpreisungen der Bergpredigt oder an die Selbstoffenbarungen im vierten Evangelium: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." „Ich bin die Auferstehung und das Leben." „Ich bin das Brot des Lebens" (Joh. 14, 6; 11, 25; 6, 51), und viele andere.

Berücksichtigen wir noch das eine: Jesus hat auf dem erhabensten Gebiet menschlicher Weisheit die erhabensten Offenbarungen gegeben. Seine Weisheit führt in die geheimnisvollen Tiefen des göttlichen Urgrundes, vor dem sich jedes irdische Geistesauge geblendet schließt. Nur Jesus schaute unverwandt in die Sonne göttlicher Klarheit. Er sprach von den erhabensten göttlichen Dingen, wie ein Kind von den Herrlichkeiten des Vaterhauses erzählt. Er sprach von den verborgensten göttlichen Gedanken mit einer Vertrautheit und Selbstverständlichkeit, wie andere von ihren persönlichen Erfahrungen oder von ihren Geschäften reden. Er sprach davon mit einer Zuversicht und Bestimmtheit, daß es die Zuhörer überwältigte; und nicht nur diese, sondern alle Jahrhunderte. Nie hat ein Mensch die erhabensten Wahrheiten der Religion, das Wesen Gottes und die Wege der Gottverähnlichung und Gottvereinigung mit einer ähnlichen Klarheit, Reinheit und Vollkommenheit zu zeigen vermocht.

Man braucht die Versuche außerchristlicher Gotteserkenntnis und Frömmigkeit nicht gering zu achten. Auch in der Wüste der vorchristlichen Religionsgeschichte gibt es liebliche Oasen. Aber das Erhabene verschwindet, wenn man von der jüdischen Religion absieht, in der Flut des Irrtums und des Zweifels. So empfand es noch jeder, der mit warmem Herzen in die religionsgeschichtliche Forschung eintrat. „Das Studium der außerchristlichen Religionen", erklärt ein unverdächtiger Zeuge, „hat etwas Ermüdendes und Abstumpfendes, während die christliche Religionsgeschichte auf Schritt und Tritt den Blick in neue, herrliche Welten öffnet."[34] Es sind die Welten Jesu, vor denen wir in Entzücken stillestehen. Niemand hat wie er auf die großen Fragen nach Gottes Wesen und Wirken, nach dem Sinn der Schöpfung und der sittlichen Weltordnung, nach der Natur und dem Ziel der Menschenseele uns Rede und Antwort gestanden.

Am meisten überrascht die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Wissens Jesu. Weder die zeitgenössischen Philosophen noch die gelehrten Rabbinen noch die essenischen Gnostiker waren seine Lehrer. Er ist von jeder Schule und jeder Lehrrichtung unabhängig geblieben. Das ist seine Eigenart. Wir beobachten bei ihm auch nicht die leiseste Spur von allmählicher Entwicklung. Wir können keinen Zeitpunkt angeben, in dem er das geworden ist, was er für uns bedeutet. Wir kennen kein prophetisches Erlebnis, das ihn dazu gemacht hätte. Auch die Taufe nicht. Als er zum Jordan kam, stand ihm seine Aufgabe bereits deutlich im Bewußtsein. Das erhabene Wort an den Täufer: „Es ziemt sich, daß wir alle Gerechtigkeit erfüllen", und die Offenbarung des Zwölfjährigen beweisen es.

Allerdings lebte Jesus in den Gedanken des Alten Testaments. Mit wundervoller Ehrfurcht stand er den heiligen Büchern gegenüber. Sie waren ihm Gottes eigenes Wort. Über Gesetz und Propheten urteilte er nicht anders als die Frommen seiner Zeit. Ebensowenig wie seine Zeitgenossen trat er mit kritischer Befangenheit an die heiligen Bücher heran. Fragen nach ihrer Authentizität, Echtheit

oder Integrität hat er niemals gestellt. Als göttliches Wort galt ihm der Schriftinhalt über jeden Zweifel erhaben. Natürlich hat er den menschlichen Autor nicht als blindes und mechanisches Werkzeug der Inspirationsgnade gedacht. Darum bedeutet es keinen Widerspruch, wenn er bald Gott, bald den menschlichen Verfasser als Urheber von Schriftworten ansprach (Matth. 15, 3 f.; 19, 4 f.; 19, 8; 22, 45). Er hat Inspiration und menschliche Wirksamkeit als vollkommene Einheit gedacht; er war überzeugt, daß der göttliche Geist sich dem menschlichen innerlich anpasse, ihn gleichsam trage und erfülle (Matth. 22, 43).

Dem entsprach auch die Art und Weise, wie Jesus die Schriftstellen verwandte. So genügte ihm das einfache: „Es steht geschrieben" oder: „Habt ihr nicht in der Schrift gelesen?", um die Einwände seiner Gegner zu widerlegen (Matth. 4, 4; 12, 3. Luk. 10, 26). Er hat auch die einzelnen Schriftstellen nicht bloß in ihrer zeitgeschichtlichen Bestimmtheit oder nach ihrem unmittelbarsten Wortsinn, sondern in dogmatischer Allgemeinheit genommen. Die wenigen Beispiele für Jesu Schriftauslegung, die uns überliefert sind, beweisen, daß er die gesunden Grundlagen der palästinensischen Schrifterklärung anerkannte.

Die Hochschätzung, die Jesus den alttestamentlichen Schriften entgegenbrachte, zeigt auch der häufige Gebrauch, den er von ihnen gemacht hat. So bot ihm das Alte Testament seine theologischen Beweismittel. Schriftworte genügten ihm, um den Versucher zurückzuweisen (Matth. 4, 4 ff.), und ebenso stützte er sich auf die Schrift, um den Rationalismus der Sadduzäer und den Legalismus der Pharisäer zu widerlegen (Matth. 22, 31 f.; 9, 13; 12, 3 ff.; 19, 4). Auch in seinen schlichten Ansprachen an das Volk bediente er sich gern der Heiligen Schrift. Nicht selten mögen seine Predigten von Schriftworten ihren Ausgang genommen haben (Luk. 4, 17 ff.). Seine Ermahnungen waren von Beispielen aus der alttestamentlichen Geschichte durchwoben (Matth. 6, 29; 12, 42; 10, 15; 11, 23 24; 12, 3 40), und seine Gleichnisse haben vielfach alttestamentliche Bilder wieder aufgenommen (Matth. 7, 24; 21, 33 ff. Luk. 12, 16 ff.). Selbst in

Augenblicken höchster Gemütserregung drängten sich Schriftworte auf seine Lippen. Seine Drohungen und Tadelworte kleideten sich in Sprüche der Schrift oder wurden in Anlehnung an prophetische Drohreden formuliert (Matth. 11, 23; 12, 39; 13, 14; 15, 7; 16, 4; 17, 16). Natürlich verraten auch Jesu Gebetsworte deutliche Anklänge an die Heilige Schrift. In seinem Todesangstflehen am Ölberg und in seinem Sterbegebet am Kreuze klingen Psalmentöne wieder[35].

So kam Jesus gewiß nicht als Neuerer gegenüber der alttestamentlichen Offenbarung. Das versicherte er selbst: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben" (Matth. 5, 17). Wie sollte er das, da er sich als Offenbarer desselben Gottes wußte, der auch die Propheten inspiriert hatte! Aber er kam, um das Gesetz zu vollenden. Und darin gründet seine Selbständigkeit auch gegenüber dem Alten Testament. Er las es im Lichte seines eigenen Geistes und lehrte es auch seine Jünger in diesem Sinne lesen. „Brannte nicht unser Herz, als er uns die Schrift aufschloß?" (Luk. 24, 32.) Das war die Erfahrung der Emmausjünger, welche die Apostel ebenso gemacht hatten. Man darf die Originalität der Schrifterklärung Jesu auch nicht darauf beschränken wollen, daß er den pharisäischen Buchstabengeist und seine kleinliche Kasuistik aus der Schriftdeutung verbannte. Seine Schriftdeutung war eine schöpferische Tat. Er lehrte vor allem den geistigen, ewigen Sinn hinter den Schriftworten suchen, wie er sich in seiner Person und in der Gründung seines Reiches erfüllt hat. Niemand außer ihm konnte eine solche Deutung geben, weil nur er das Gotteslicht seines messianischen Berufsbewußtseins im Innern trug, das die dunklen Ahnungen der Propheten verstehen lehrte.

In dieser absoluten Selbständigkeit Jesu gründet letzten Endes seine Erhabenheit über alle nationalen Schranken. Gewiß war Jesus ein Kind seines Volkes. In seiner Sprache, in der äußern Form seiner Gedanken, in seinen Bildern und Gleichnissen spiegelt sich die Eigenart eines bestimmten Landes, einer bestimmten Zeit, einer bestimmten Nation. Und doch hat seine Geistesart, wenn wir nicht die äußere Form, sondern ihr Wesen meinen, nichts spezifisch Jüdisches.

Mit keinem der Weisen und Frommen des Alten Testaments kann Jesus verglichen werden. Wohl war er Lehrer in Israel, wohl berücksichtigte er zunächst die Bedürfnisse seines eigenen Volkes; dennoch eignet seiner Lehre eine solche Allgemeinheit, daß sie alle Jahrhunderte und die Menschen aller Zungen und Zonen als die ihrige empfanden. Aus jedem seiner Worte spricht weltumspannender Universalismus. Noch jeder, der das Evangelium unbefangen las, fand darin nicht bloß den Lehrer einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes, sondern den Lehrer der Menschheit. Das wollte Jesus auch wirklich sein. Am Ende seiner Lehrtätigkeit steht nicht etwa das Wort: „Ich bin gesandt zu den verlorenen Schafen Israels" (Matth. 15, 24), sondern das andere: „Gehet hin und lehret alle Völker; lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe" (Matth. 28, 19 20)[36].

Wie die Geistesart Jesu, so steht auch sein Charakterbild in einsamer Größe vor dem staunenden Auge.

Die Wurzel unserer geistigen und sittlichen Eigenart liegt in unserem Verhältnis zu Gott. Gerade hier beobachten wir die unerreichte Größe Jesu. Das klare Ebenmaß seiner Frömmigkeit duldet keinen Vergleich mit derjenigen anderer Menschen, auch nicht der großen Heroen der Religionsgeschichte. Die Unmittelbarkeit seiner Gottesgemeinschaft überragt jedes Maß menschlicher Gottinnigkeit und Gottseligkeit.

Worin gründet aber die Einzigkeit dieses Gottesbewußtseins? Etwa darin, daß er Gott mit Vorliebe seinen Vater nannte und mit kindlicher Hingabe an ihn dachte? Aber wußte nicht jeder fromme Israelit, daß Gott sein Vater sei, und sind nicht schon die Psalmen des Alten Testaments ein einziger Hymnus auf Gottes Vatergüte? Man hat freilich daran erinnert, daß sich diese Gottesauffassung doch nur selten durchgesetzt habe; besonders aber trage das Gottesbild der nachexilischen Frömmigkeit starre und strenge Züge, die mehr Furcht als Vertrauen einflößten. In der Tat hat erst Jesus mit dem Ge-

danken von Gottes Vatergüte völlig Ernst gemacht. Er hat die Menschen gelehrt, die unzähligen Offenbarungen göttlicher Vaterliebe zu erkennen und an seinem eigenen herzlichen Kindesvertrauen emporzuwachsen.

Das begründet gewiß die Originalität und Tiefe seiner Frömmigkeit, aber nicht ihre Absolutheit. Denn die ungezählten Vorbilder christlicher Frömmigkeit sind ebenso viele Kopien dieser vertrauenden Kindesliebe. Die Abbilder unterscheiden sich nur dem Grade nach vom Urbild, nicht dem Wesen nach. Aber vielleicht liegt das Einzige der Frömmigkeit Jesu in der Art, wie bei ihm die Überzeugung von Gottes Vaterliebe das ganze Leben beherrschte und wie er im Allergewöhnlichsten und Alltäglichen Gottes Führung erkannte. Wirklich kennzeichnet diese Beobachtung einen Grundzug seiner Frömmigkeit. Jesus sah Gottes Vaterhand in jedem Atom der Schöpfung und in jedem Ereignis der Geschichte. Gottes Vaterwille läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45). Seine gütige Vatersorge kleidet die Blumen des Feldes und wacht über dem Sperling auf dem Dache (Matth. 10, 29). Nicht einmal ein Haar fällt ohne Gottes Wissen und Willen von unserem Haupte (Matth. 10, 30). Dieses Bewußtsein ständiger Gottesnähe erklärt uns zweifellos so manchen außergewöhnlichen Zug von Gottinnigkeit und Gottseligkeit in Jesu Leben. Es mag uns einigermaßen begreiflich machen, wie sich das Gefühl seiner Gottesgemeinschaft in jedem Augenblick und in allen Verhältnissen bewährte. Aber es führt nicht in die letzten Tiefen seiner Frömmigkeit und in das Geheimnis seines Gebetslebens. Denn ein Geheimnis ist das wirklich. Nicht, daß Jesus soviel gebetet hat, und daß er wie kein anderer sein eigenes Wort erfüllte, daß man allezeit und ohne Unterlaß beten müsse (Luk. 18, 1), nicht, daß er ganze Nächte in einsamem Gebet durchwachte, und daß er auch die Tage, die er bis zur Erschöpfung durcharbeitete, mit wundersamer Gebetsstimmung verklärte; nicht, daß alles, was er redete und empfand, im Gebet zu verklingen scheint, daß er im Gebet sich freute,

kämpfte, litt und starb: nicht darin liegt das Wunderbare seiner Gottvereinigung, sondern geheimnisvoller und wunderbarer als das alles ist die Art, wie Jesus gebetet hat. Erst aus ihr erkennen wir die ganze Größe seines Gottesbewußtseins und seiner Frömmigkeit.

Zwar sind uns nur wenige Gebetsworte Jesu überliefert. Aber sie sind von einziger Tiefe und Erhabenheit. Man denke an den messianischen Jubelruf in der „Spruchquelle" (Matth. 11, 25) und an das Abschiedsgebet, wie es Johannes aufbewahrt hat (Joh. 17, 1 ff.). Niemals hat ein Mensch in jenem majestätischen Selbstbewußtsein und doch wieder mit jener schlichten Selbstverständlichkeit Gott seinen Vater genannt, wie es Jesus tut. Ein vollkommen einzigartiges Sohnesbewußtsein spricht aus diesen Gebetsworten. „Niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Luk. 10, 22). Eine unübersteigliche Schranke trennt hier Meister und Jünger. Niemals hat sich Jesus mit ihnen im Gebet zusammengeschlossen. Er spricht von „meinem Vater" und „eurem Vater", niemals von „unserem Vater". Das Vaterunser hat Jesus seine Jünger beten gelehrt; aber wir hören nicht, daß er es selbst gebetet habe. Sein Sohnesbewußtsein ragt in einsamer Höhe über jedes Maß menschlicher Frömmigkeit hinaus. Das ist seine Eigenart und sein Geheimnis.

Damit hängt ein anderer Zug seiner Frömmigkeit zusammen. Jesus hat nie etwas von einem Sündenbewußtsein gekannt, das sonst die Frömmigkeit aller Menschen und Zeiten entscheidend beeinflußt. Nie hat er sich als Bußprediger, wie das so nahe liegt, mit seinen Zuhörern auf eine Stufe gestellt. Selbst in seiner Todesstunde hat er nur für andere gebetet. Ein Wort um Vergebung könnten wir uns überhaupt nicht auf den Lippen Jesu denken, während uns nichts selbstverständlicher scheint als seine Frage: „Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen?" (Joh. 8, 46.)

Nur aus diesem einzigartigen Gottesbewußtsein heraus verstehen wir die Eigenart seines Wesens. Es ist die unerschütterliche Ge-

sinnung der Hingabe an Gott, seinen himmlischen Vater. Man wird sagen, das sei überhaupt das Wesen menschlicher Vollkommenheit, daß wir Gott als Lebensgrund und Lebensziel erkennen und anerkennen. Aber für Jesus bedeutete diese Hingabe unendlich mehr. Denn sie ergab sich aus einem ganz andern, viel tieferen Kindesverhältnis, und sie diente einer völlig einzigartigen göttlichen Berufung. Für Jesus war Leben und Beruf, Gotteskindschaft und Messiasaufgabe dasselbe. Mag es wirklich Menschen geben, die, wie man zu sagen pflegt, in ihrem Beruf aufgehen. Aber Jesus ging nicht bloß in seinem messianischen Beruf auf, er lebte diesen Beruf; es lag im Wesen seiner Gotteskindschaft, als Messias berufen zu sein, d. h. zur restlosen Hingabe an die Sache Gottes im Dienste unserer Heiligung bestimmt zu sein.

Diese vollkommene Identität von Gotteskindschaft und Messiasberuf, diese wesentliche Einheit von Gottesgemeinschaft und Berufsbewußtsein kennzeichnet die Vollkommenheit und die einzigartige Heiligkeit Jesu. Aber auch hier stehen wir vor einem der größten Geheimnisse seiner Persönlichkeit. Was wir aus seinem Innenleben in schwachen Ahnungen erfassen können, zeigt uns die elementare Gewalt, mit der das messianische Berufsleben den Tiefen seines Sohnesbewußtseins entquoll. Ob wir ihn als Lehrer und Wundertäter sich müde wandern, ob wir ihn in der Einsamkeit beten und fasten sehen, ob wir ihn am Kreuze das letzte Wort messianischer Selbsthingabe sprechen hören, immer scheint es ihn wie eine höhere Naturgewalt zu Taten und Opfern zu treiben. Aus all seinem Tun klingt uns das wundervolle Wort entgegen: „Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat" (Joh. 4, 34), und jenes andere: „Ich muß die Werke dessen tun, der mich gesandt hat, solange es Tag ist" (Joh. 9, 4), oder auch das Wort seiner Leidenssehnsucht: „Ich muß mit einer Taufe getauft werden, und wie drängt es mich, daß es vollendet werde" (Luk. 12, 50). So selbstverständlich, so innerlich notwendig mutet uns alles an, was an messianischem Wirken und Leiden in diesem Leben uns begegnet. Und doch ist das

nur die eine Beobachtung, die wir machen. Es gibt aber auch Szenen in Jesu Leben, wo uns die andere Erkenntnis mit erschütternder Gewalt in die Seele greift, wie der tiefe Drang seiner Gottesliebe doch niemals den freien Gehorsam und die heldenmütige Selbstbestimmung seines menschlichen Willens getrübt haben. Auch für Jesus waren Versuchungen und Kämpfe bereitet. Wir können uns zwar keinen Augenblick denken, daß er in ihnen erlegen wäre. Aber wir wissen auch, daß er uns in allem gleich ward, die Sünde ausgenommen.

Das ist das Geheimnis seiner messianischen Heiligkeit. Als Gottgesalbter lebte er aus dem Geiste einzigartiger Gottessohnschaft den Beruf seiner messianischen Opferweihe in Freiheit und Verdienstlichkeit. Wir werden nie die Tiefen dieses Gedankens erschöpfen. Aber wir beginnen in seinem Lichte etwas von Jesu sittlicher Eigenart zu begreifen. Wir verstehen das Außergewöhnliche seiner ganzen Lebenshaltung, wir begreifen die Ausschließlichkeit seiner religiösen Einstellung, wir fassen etwas von jener heiligen Leidenschaft, mit der er sich immer und überall, im Großen und im Kleinen für den Willen seines Vaters eingesetzt hat. „Nichts kann ich von mir selbst tun, weil ich nicht meinen Willen suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat" (Joh. 5, 30). Das war der Inhalt seines Lebens und das Geheimnis seiner Persönlichkeit.

Die Größe dieses Geheimnisses kommt uns erst recht zum Bewußtsein, wenn man den Versuch macht, die Charakterzüge des Herrn zu beschreiben. Wir sprechen freilich von der Tiefe seines Gemütes, von der Kraft seines Willens, von der zielbestimmten Klarheit seines Handelns; aber wir fühlen auch sofort, wie alle diese Worte ihren gewöhnlichen Sinn verlieren, sobald wir sie auf Jesus beziehen. Versuchen wir es trotzdem, in dieser Weise von ihm zu sprechen, so geschieht es im selbstverständlichen Bewußtsein unserer Unzulänglichkeit.

Die wundersame Anziehungskraft, welche die Persönlichkeit des Herrn auf uns ausübt, gründet nicht sosehr in der Wundermacht

seines Wirkens noch in der Gewalt seiner Rede, sondern in der erhabenen Sprache seines Herzens. Und es hat wirklich einen besondern Reiz, die reiche Welt seiner Gefühle zu betrachten. Denn Jesus war nichts weniger als ein empfindungsloser Stoiker. Empfindungslosigkeit bedeutet einen Mangel an seelischer Gesundheit. Wer sie künstlich zu schaffen sucht, unterbindet den frischen Pulsschlag des Lebens. Aber bei Jesus atmet alles Leben und Gesundheit. In seinen Empfindungen spiegelt sich die ganze Tiefe seiner Seele. Auch ist es eines der vielen Zeichen seiner unbedingten Wahrhaftigkeit, daß er sich nie bemüht hat, seine Gefühle zu verbergen. Denn viele mögen aufrichtig sein in dem Ausdruck ihrer Gedanken und Absichten, die wenigsten sind es im Ausdruck ihrer Gefühle. Um so mehr verdient es Beachtung, wieviel die Evangelien über das berichten können, was Jesus innerlich empfand und erlebte.

Die Grundstimmung unseres Herzens ist die Liebe. Aber niemals war diese Empfindung zarter, reiner und tiefer als im Herzen Jesu. Das zeigt sich schon in seinem Verhältnis zum himmlischen Vater. Kein anderes Menschenherz hat den göttlichen Vaternamen mit so inniger Hingabe in seinen Tiefen verschlossen. Weil er Jesu Innerstes erfüllte, schwebte er allezeit auf seinen Lippen (Matth. 7, 21; 10, 32—33; 11, 25—27; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 19 35 u. ö.). Erst an seiner Liebesglut hat sich die unsere entzündet.

Die Zartheit dieser Liebe offenbarte sich in einem grenzenlosen Vertrauen. Denn sonniger hat nie das Gottvertrauen eine Seele durchglüht als die Seele Jesu. Von der Größe unseres Vertrauens zeugt am besten die Stunde des Leidens und des Todes. Jesu Vertrauen blieb unerschüttert, als ihm die Todesangst den Blutschweiß aus den Adern trieb. Und im Augenblick des Todes flammte es noch einmal strahlend auf, wie die Sonne in leuchtender Glut am Horizont versinkt. Als sich der furchtbare Schmerzensruf aus Jesu Seele rang: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" war sein Herz in Todesnot gebrochen. Aber sein Vertrauen nicht. „Vater, in deine Hände empfehle ich meine Seele", das war das letzte Wort seiner Liebe.

Und neben der Liebe zum Vater steht unmittelbar die Liebe zu den Menschen. Sie war mehr als die freundliche Gesinnung, die hilfbereite Absicht, das kühle Wohlwollen, sie war stürmende, drängende Menschenliebe, die Liebe zu seinen Brüdern. „Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für die, welche er liebt“ (Joh. 15, 13). Das sagte Jesus von sich selber. Das war das Maß und die Glut seiner Liebe, die ihn in den Tod trieb: „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe“ (Joh. 10, 11). Und wie sein Tod, so war auch sein Leben ein einziger Beweis seiner Liebesglut. „Erschienen ist die Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers“ (Tit. 3, 4). So hat sein größter Schüler das Bild des Meisters gezeichnet.

Die Liebe Jesu zu den Menschen war die glühendste Liebe eines Apostels, die zärtlichste Liebe einer Mutter, die treue, lautere Liebe eines Freundes. Von seiner Apostelliebe zeugt jede Handlung seines Lebens, seine Entbehrungen, seine Wanderungen, sein Verzicht auf Haus und Heimat, seine Lehrtätigkeit, seine Wunder, sein Tod. Von seiner zarten Mutterliebe redet die Sorge um seine Apostel und sein Volk (Joh. 15, 9 15; Kap. 17). Wie eine Henne ihre Küchlein möchte er selbst diejenigen um sich scharen, die ihm in Verständnislosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüberstanden (Matth. 23, 37). Von seiner Freundesliebe hat Johannes das inhalttiefe Wort geschrieben: „Da er die Seinigen, die in der Welt waren, lieb hatte, liebte er sie bis ans Ende“ (Joh. 13, 1). Das heilige Abendmahl ist das unvergängliche Gedächtnis dieser Liebe.

Diese Liebe war stärker als Leiden und Tod. Wenn man will, war Jesu Leben ein einziges Leiden. Nicht bloß, weil er immer das Ende voraussah. Auch die Erfahrungen, die er machte, waren ihm mehr Anlaß zur Trauer als zur Freude. Man denkt unwillkürlich an den dämonischen Haß seiner Feinde, der noch für den Sterbenden Worte des Hohnes und des Spottes fand, da dieser ein Gebet liebender Vergebung für sie zum Vater sandte. Aber dieses Leiden war nicht sein einziges und vielleicht nicht einmal sein größtes. Vor allem war es der geringe Glaube und die Verständnislosigkeit, mit der ihn auch

seine Freunde betrübten. Das geschah oft in den weihevollsten Stunden, deren Seligkeit ihr Unglaube herabstimmte. Als er vom Berg der Verklärung stieg, stand der Halbglaube seiner Jünger ratlos vor den Leiden des mondsüchtigen Knaben (Matth. 17, 14 f. u. Par.). Als er mit jubelnder Seele das erste Bekenntnis seiner Apostel entgegengenommen hatte, traf ihn sofort das verständnislose Wort des Petrus (Matth. 16, 22 f. u. Par.). Als er ein anderes Mal mit fiebernden Pulsen von dem Sinn seines nahen Todes gesprochen hatte, entspann sich bald darauf ein Rangstreit unter den Jüngern, wer von ihnen der Größte sein werde im Reiche Gottes (Matth. 20, 20 ff.; vgl. Mark. 9, 32 ff.). Eine unendliche Wehmut liegt in so manchem tadelnden Wort, das der Herr an die Seinen gerichtet hat: „O du ungläubiges Geschlecht..., wie lange muß ich euch ertragen?" (Mark. 9, 18 u. Par.) „Philippus, solange bin ich unter euch, und du kennst mich noch nicht?" (Joh. 14, 9.) „Was seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen?" (Matth. 8, 26.) „Was habt ihr doch auf dem Wege miteinander gesprochen?" (Mark. 9, 32.) Und schließlich das schmerzlichste Wort, das verratene Liebe jemals gesprochen: „Freund, wozu bist du gekommen? Mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn?" (Matth. 26, 50. Luk. 22, 48.) Dazu gesellen sich die Enttäuschungen, die ihm die Seinigen in den letzten Stunden seines Lebens bereitet haben. Ein einziger Jünger hat schließlich noch den Mut gefunden, unter dem Kreuze zu stehen. Die andern waren in alle Winde zerstreut. Das war die Geschichte seiner Liebe.

Aber dieser Ausgang war keine Niederlage. Es war der Sieg der Liebe über Leiden und Tod. Wie ihn seine Gottesliebe auch in der bittersten Todesnot nicht verließ, ebensowenig seine Liebe zu den Menschen. Vor allem nicht die Liebe zu denen, die ihm im Leben nahestanden. Die Frucht dieser siegreichen Liebe ist nicht ausgeblieben. Wir bekennen sie seit zwei Jahrtausenden: „Ich glaube an eine heilige, katholische, apostolische Kirche."

Mit dieser großen, starken Liebe hängt ein anderes Gefühl des Herrn zusammen, das uns fast auf jeder Seite des Evangeliums

begegnet. Es ist sein grenzenloses Mitleid und sein unendliches Erbarmen. Was sein Mitleid erregt, ist vor allem die geistige Not der Menschenseele. Darum mußte er sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er der Freund der Zöllner und Sünder sei. Er hat es nicht in Abrede gestellt: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" (Mark. 2, 17). Wie er den Sündern gegenüber empfand, wenn sie nur guten Willen hatten, zeigen seine Gleichnisse: das Gleichnis vom verlorenen Schafe, von der verlorenen Drachme, vom verlorenen Sohne. Ähnlich fühlte er mit der großen Menge seines Volkes. Er hatte das innigste Mitleid mit ihm, weil „es Schafen glich, die ohne Hirten sind" (Mark. 6, 34 u. Par.). Am meisten griff ihm Unbußfertigkeit und Gleichgültigkeit in die Seele. Über die Verstockung und den nahen Untergang Jerusalems hat er Tränen des Mitleids geweint. Eines seiner letzten Worte war ein Gebet des Erbarmens für seine Feinde (Luk. 19, 41; 23, 34).

Aber auch die irdische Not der Menschen lastete schwer auf seinem gütigen Herzen. Beim Anblick eines Kranken entrangen sich wohl Seufzer des Mitleids seiner Seele (Mark. 7, 34), die Begegnung eines Leichenzugs konnte ihn aufs tiefste erschüttern (Luk. 7, 13), am offenen Grabe des Freundes hat er seine Tränen in die allgemeine Trauer gemischt (Joh. 11, 35). Überhaupt konnte er keiner menschlichen Not gegenübertreten, ohne Hilfe zu schaffen. Auch die ekelhafteste Krankheit schreckte ihn nicht. Dem Aussätzigen, vor dessen Elend alle zurückbebten, legte er seine Hände auf die eiternden Wunden.

Das war das Mitleid Jesu, an dem sich der christliche Heroismus entzündet hat. Zwar war die Welt an tatenlosem Mitleid immer reich, und Propheten unfruchtbaren Weltschmerzes hat es seit Buddha viele gegeben. Aber Jesus brachte das Mitleid heroischer Tat. Erreichen wird ihn freilich keiner. Denn keiner verbindet in ähnlicher Weise das hohe Bewußtsein weltüberwindender Stärke mit der zärtlichsten Empfindung einer unendlich liebenden Seele. Aber gerade das ist Jesu Größe. Darum zeigt sich sein Mitleid dort am schönsten, wo sich zugleich das Bewußtsein seiner übermenschlichen Kräfte am

siegreichsten offenbart. Man denke nur an die Erweckung des Lazarus. „Lazarus, unser Freund, schläft!" (Joh. 11, 11.) „Wer an mich glaubt, der wird leben, wenn er auch gestorben ist!" (Joh. 11, 25.) Mit diesen Gefühlen erhabener Geistesmacht stand Jesus auch dem Tode gegenüber. Und trotzdem konnte er Tränen zärtlichsten Mitleids vergießen, da er am Grabe stand und andere weinen sah. Das ist wiederum sein Geheimnis und seine Größe.

Neben den Empfindungen zartester Liebe begegnen wir bei Jesus auch den Gefühlen des entschiedensten Widerstandes, der Entrüstung und des Zornes. Aber beachten wir wohl, daß diese Gefühle niemals für ihn selbst geeifert haben; sie galten einzig und allein der Sache Gottes. Wo es sich um Schmähungen und Kränkungen seiner Person handelte, war seine Geduld ohne jedes Maß; das beweisen die Tage seines Leidens und Sterbens. Aber wo man sich der Ehre Gottes und dem Gelingen seines messianischen Wirkens widersetzte, war sein Eifer unerbittlich. So verstehen wir die harten Worte des Tadels, mit denen er das pharisäische Treiben bloßstellte, mit denen er selbst einem bevorzugten Jünger begegnen konnte. Als ihm Judas den Verräterkuß auf die Lippen drückte, sprach er nur ein mahnendes Wort der Liebe. Als ihn Petrus dreimal verleugnete, hatte er nur einen Blick des Erbarmens und der Milde. Aber als derselbe Jünger ihm ehedem ausreden wollte, den von Gott bestimmten Leidensweg zu gehen, mußte er das entrüstete Wort vernehmen: „Weg von mir, Versucher!" (Mark. 8, 33.) Die wahre Liebe ist eben diejenige, der die Ehre Gottes und das Seelenheil des Nächsten über alles geht.

So erkennen wir eines deutlich: Jesu Empfindungen standen restlos und in jedem Augenblick unter der Herrschaft seines in Gott verwurzelten Willens. Selbst in Augenblicken tiefster Gemütserregung beobachten wir bei ihm keine Überstürzung, keine Maßlosigkeit, keine Unruhe. Auch die wenigen Male, da wir ihn von gerechter und heiliger Entrüstung ergriffen sehen, müssen wir seine vollkommene Selbstbeherrschung bewundern. Sie zeigt sich noch herrlicher in seinem Leiden. Man denke sich einen Menschen, der in so

furchtbarer Todesnot ringt, daß es ihm blutigen Schweiß auspreßt. Kann man sich vorstellen, daß er wenige Augenblicke später mit majestätischer Ruhe und mit einer Selbstverständlichkeit, die nicht gekünstelt ist, zu seinen Freunden spricht: Es ist Zeit, ich will jetzt zum Sterben gehen? Jesus hat das vermocht. Es gab eben kein Gefühl, das ihn wirklich überrascht oder überwältigt hätte. Wohl hat der Herr tief, ja tiefer empfunden, als je ein Mensch empfand. Aber alle seine Empfindungen und Gefühle standen unter der unbedingten Herrschaft seines Willens.

Diese einzigartige Willensstärke — das Wort besagt im Grunde zu wenig — zeigt sich weiterhin in der absoluten Reinheit seiner Motive. Für einen starken Willen genügt ein einziger großer Gedanke. Gerade das Leben der Größten war nur von einer Idee beherrscht. Aber so ausschließlich hat nie ein Mensch im Dienste seines Ideals gestanden wie Jesus im Dienste des göttlichen Vaterwillens. Davon war bereits die Rede. Doch muß man beachten, wie diese Hingabe an den göttlichen Vaterwillen auch jedes rein persönliche Motiv aus seinem Handeln ausschloß. So hat sich der Herr niemals um der Menschen Gunst oder Ungunst gekümmert. „Weißt du", fragten ihn einst seine Jünger, „daß die Pharisäer an deinen Worten Anstoß genommen haben?" „Laßt sie", war seine ruhige Entgegnung, „sie sind blind und Führer von Blinden!" (Matth. 15, 12 ff.) Auch Rücksicht auf Gesundheit und Leben hat Jesus nicht gekannt. Als er nach Jerusalem hinaufzog, wußte er, daß er in seinen Tod ging; er hat es deutlich vorausgesagt. Aber seine Entschlüsse wurden dadurch in keiner Weise und keinen Augenblick beeinflußt. Auch um Menschendank und Menschenliebe hat er nicht gearbeitet. Maria, die dem Worte vom Gottesreich in beschaulicher Ruhe lauschte, hat er höher gestellt als die Schwester, die sich in Liebe um ihn bemühte. Allerdings hat ihm der Undank der Menschen wehe getan; das zeigt das Beispiel der zehn Aussätzigen, aber nicht, weil dieser Undank ihm persönlich widerfuhr, sondern weil man vergessen hatte, Gott die Ehre zu geben (Luk. 17, 18). An sich selbst dachte der Herr so wenig, daß er

nicht einmal nach berechtigter Anerkennung gestrebt hat. „Ich suche nicht meine Ehre, es ist einer, der sucht und richtet!" (Joh. 8, 50.) Sein ganzes Leben und sein furchtbares Ende sind Beweise für die Wahrheit dieses Wortes.

Eines der stärksten und berechtigtsten Motive menschlichen Handelns ist schließlich die Liebe zur eigenen Familie. Bei Jesus ist auch dieses Motiv hinter den großen Aufgaben seines Berufes zurückgetreten. Wir wissen, wie warm und treu der Herr geliebt hat. Am Kreuze noch war es sein bitteres Leid, daß er seine Mutter einsam und allein in der Welt zurückließ. Darum konnte er nicht sterben, bis er sie dem treuesten seiner Jünger anbefohlen hatte. Aber so innig und zart diese Liebe war, entscheidendes Motiv seines Handelns war sie nicht. Höher stand ihm in allen Fällen der Wille Gottes und seine messianische Aufgabe. Das zeigen die Szenen der Wiederfindung im Tempel und des Verwandtenbesuches. Selbst zu Kana, wo er auf Bitten der Mutter sein erstes Wunder wirkte, war es doch der höhere Gotteswille, der die Stunde seines Handelns bestimmte.

Aus dieser höchsten Reinheit der Motive floß die Vollkommenheit und das Ebenmaß aller seiner Handlungen. Er lebte, was er lehrte, und er lebte es in der denkbar vollkommensten Weise. Darin liegt wiederum das Geheimnis seines Lebens und seines Charakters. Man hat so oft versucht, ein Charakterbild Jesu zu zeichnen. Aber am Ende steht doch immer wieder das Geständnis unserer Unfähigkeit. Wir sagen fast mehr, was er nicht war, als daß wir das Geheimnis seiner Größe erschöpften. Sprechen wir etwa von seiner überlegenen Weltverachtung, so beeilen wir uns, hinzuzufügen, daß Jesus kein Aszet war wie Johannes der Täufer. Er verachtete die Lockungen der Welt, aber er fürchtete sie nicht. Kindliche Lebensfreude und unbefangene Weltoffenheit verbanden sich bei ihm mit einer königlichen Freiheit des Geistes. Er liebte die Einsamkeit, aber er scheute sich nicht, inmitten der Welt und der Menschen zu leben. Im dichtesten

Volksgewühle war er nicht weniger einsam als in der Stille der Nacht, wenn er mit dem Vater Zwiesprache hielt.

Ebenso wie diese erhabene Weltüberlegenheit bewundern wir den glühenden Seeleneifer des Herrn. Aber wiederum müssen wir bemerken, daß bei ihm die Glut einer edeln Leidenschaft mit der wunderbarsten Ruhe und Gelassenheit sich vereinigen konnte. Das will nicht bloß besagen, daß er frei war von jedem Fanatismus. Unendlich mehr ist, daß er, der die Seelen bis in den Tod liebte, auch vor dem Geheimnis menschlicher Bosheit in anbetender Ergebung stand. Er dankte Gott nicht weniger dafür, daß er seine Geheimnisse den Unmündigen offenbart, als dafür, daß er sie den Selbstklugen und Wissensstolzen verborgen hat (Matth. 11, 25).

Betrachten wir dann die Demut des Herrn, so gestehen wir, daß sie alles menschliche Maß überragt. Nicht bloß, daß er jede irdische Ehre ablehnte und daß er unter den Armen, Verstoßenen und Enterbten seine liebsten Freunde hatte, nicht bloß, daß er sich als den Diener aller, auch der Geringsten, fühlte und bewies; größer noch ist dies, daß seine Demut stärker war als Leiden und Tod. Als er im Gericht vor den Großen dieser Erde stand, hätte ein Wort seiner Weisheit hingereicht, ihn zu retten. Aber er sprach es nicht, weil ihn das Narrenkleid des Herodes königlicher zierte als ein Wort menschlichen Lobes und irdischer Freiheit. Aber wiederum müssen wir auch hier hinzufügen, daß diese wundersame Demut mit einer majestätischen Hoheit gepaart war. Neben den Worten und Werken der Demut stehen die Hoheitsaussagen Jesu, wie sie noch kein Mensch von sich zu sprechen wagte.

Etwas Ähnliches beobachten wir bei allen Tugenden und Eigenschaften des Herrn. Immer wieder müssen wir gestehen, daß die Aussagen, die wir von Jesus machen, nicht im gewöhnlichen Sinne gemeint sind, und daß ihnen jene natürliche Beschränktheit abgeht, die sonst das Kennzeichen des Menschlichen zu sein pflegt. Man hat das den „Absolutismus des Charakters" Jesu genannt, und das Wort hat seine Berechtigung. Darum kann man auch von keiner

Eigenschaft sagen, daß sie Jesu Charakter in entscheidender Weise bestimme. Denn jede Ausschließlichkeit und Einseitigkeit ist ihm fremd. Männliche Tatkraft und gütige Nachsicht, strahlende Reinheit und aufrichtigste Sünderliebe, selbstloseste Herablassung und ungesuchte Hoheit, unerschütterlicher Freimut und liebevollste Rücksichtnahme, gottsuchende Einsamkeit und freundschaftliche Geselligkeit, vollkommenste Ergebung und ungebrochene Stärke: alles dies und weit mehr noch findet man in Jesu Charakterbild vereinigt.

Dieser wundervollen Mischung von allgemein Menschlichem und übermenschlich Großem entspricht vollkommen der Eindruck, den die Zeitgenossen Jesu von seiner Persönlichkeit empfingen. Seine schlichte, gütige Menschlichkeit erfüllte sie mit unbegrenztem Vertrauen, aber die geheimnisvolle Erhabenheit seines Wesens hielt jede alltägliche Vertraulichkeit fern. Selbst die Apostel haben sich gescheut, eine unbedachte Frage an den Herrn zu stellen (Mark. 9, 31). Seine Feinde schwankten ihm gegenüber zwischen Furcht und Verwegenheit. Es bedurfte der ganzen Glut tödlichen Hasses, bis sie es wagten, Hand an ihn zu legen. Jedenfalls haben Freund und Feind trotz aller echten Menschlichkeit doch etwas Unerklärliches und Unfaßbares in seiner Person gefunden. Ob er den Seinen als Gottessohn, ob er der Volksmenge als Prophet, ob er seinen Feinden als besessen erschien (Matth. 16, 14. Mark. 6, 14 ff. Luk. 7, 16 ff. Mark. 3, 22), immer erhalten wir denselben Eindruck: es muß etwas unbeschreiblich Großes und Gewaltiges um diese Persönlichkeit gewesen sein. Wenn unsere Evangelien diesen Eindruck festgehalten und wenn sie ein wahres Menschenbild und doch ein Bild von unnachahmlicher Hoheit gezeichnet haben, so wird der gesunde historische Sinn hier nicht die Raffiniertheit einer unerhörten Erfindungsgabe, sondern die Unmittelbarkeit des persönlichen Erlebnisses erkennen.

Von hier aus ergibt sich eine unentrinnbare Folgerung: Die Persönlichkeit Jesu kann überhaupt nicht mit den Maßstäben der gewöhnlichen Psychologie gemessen werden. „Dem Gesamteindruck nach", so stellt Eucken diese Tatsache fest, „ist Jesus durchsichtiger

und vertrauter als irgend ein Held der Weltgeschichte. Aber nur so lange beharrt diese Nähe und Vertrautheit, als wir jenen Gesamteindruck unbefangen im Ganzen hinnehmen. Sobald wir ihn zerlegen, sobald wir den Tatbestand erklären möchten, wieviel Rätsel verbleiben auch bei einer Konzentration auf die Seele dieses Lebens."[37] Doch sagen wir es einfacher und deutlicher: Die Persönlichkeit Jesu ragt über den Rahmen menschlicher Größe hinaus. Wollen wir das Geheimnis dieser Persönlichkeit ergründen, so können wir überhaupt nicht mit fertigen Maßstäben an ihn herantreten, sondern müssen es aus den unendlichen Tiefen seines eigenen Selbstbewußtseins und seines Selbstzeugnisses zu verstehen suchen[38].

4. Das messianische Selbstbewußtsein Jesu

Wenn das Selbstbewußtsein Jesu an dem Gesamteindruck seiner Persönlichkeit gemessen wird, dann erkennt man sofort: Jesu Leben und Jesu Selbstaussagen befinden sich in vollkommener Harmonie. Wie sich in seinem ganzen Wesen lauterste Menschlichkeit und übermenschliche Hoheit wundervoll begegnen, so stehen die Bekenntnisse seines menschlichen Abhängigkeitsgefühls dicht neben den Aussagen eines einzigartigen Hoheitsbewußtseins.

Wir sahen, wie lebhaft der Herr von dem Gefühl der Demut und Ehrfurcht gegenüber seinem himmlischen Vater durchdrungen war. Sein ganzes Gebetsleben und jedes einzelne seiner Gebetsworte waren ein Bekenntnis seiner Unterordnung unter den Vater. Wie oft hat er erklärt, daß er nichts anderes suche als den Willen des Vaters, und daß es seine Speise sei, den Willen desjenigen zu tun, der ihn gesandt habe. Mit welcher erhabenen Einfachheit sprach Jesus auch von den Schranken seiner rein menschlichen Macht und seines rein menschlichen Wissens! Bald versichert er, daß er weder den Tag noch die Stunde des Weltgerichtes kenne (Mark. 13, 32), ein anderes Mal erklärt er, daß es nicht seines Amtes sei, die Ehrenplätze im Gottesreiche zu verteilen (Matth. 20, 23). Das alles ist Sache des Vaters,

vor dem seine menschliche Natur in freudiger Selbstbescheidung zurücksteht. Noch sterbend hat Jesus diese Gesinnung bekundet. Sein Sterbegebet am Kreuze ist ein Bekenntnis seiner Demut und seiner rückhaltlosen Hingabe an den heiligen Gotteswillen. Und damit bei alledem nicht der geringste Zweifel bestehen könne, erklärt er ausdrücklich und feierlich: „Der Vater ist größer als ich!" (Joh. 14, 28.)

Man nennt in diesem Zusammenhang häufig ein Wort, das zu vielen Mißdeutungen Anlaß gegeben hat. Es ist die Antwort Jesu an den reichen Jüngling, der ihn mit dem Ehrentitel jüdischer Rabbinen „Gütiger Meister" angeredet hatte: „Was nennst du mich gütig? Niemand ist gütig außer Gott allein" (Mark. 10, 18 u. Par.). Jesus hat diese Anrede nicht unbedingt zurückgewiesen. Aber er hat sie zurückgewiesen unter der Voraussetzung, daß der Fragende nur einen gewöhnlichen Menschen in ihm erkannte. Allerdings ist er selbst der „gütige Meister", aber keiner von den vielen, sondern der einzige. Doch in diesem auszeichnenden, allein wahren Sinne hatte der Jüngling seine höfliche Anrede nicht gemeint; in einem übertragenen Sinne wollte und mußte der Herr sie ablehnen. Bei einer andern Gelegenheit hat er übrigens denselben Gedanken wiederholt; nur daß er sich hier deutlich aufseiten Gottes stellte, weil er vor einem Kreise sprach, dem sein Messiasgeheimnis bereits bekannt war: „Laßt euch nicht Vater nennen, denn einer ist euer Vater: Gott! Laßt euch nicht Lehrer nennen, denn einer ist euer Lehrer: Christus!" (Matth. 23, 9 f.)

Das letzte Wort führt bereits zu den Hoheitsaussagen Jesu. Daß sie so einfach und selbstverständlich neben den Zeugnissen seines demütigen Abhängigkeitsgefühls stehen, macht sie nur imponierender und glaubwürdiger. Es ist immer derselbe Eindruck, den man empfängt: eine übermenschliche Hoheit in schlichter, lauterster Menschlichkeit! Es ist auch nicht so, als ob dieses Hoheitsbewußtsein in scharf formulierten, fast aufdringlichen Bekenntnissen sich geltend machte. Eher das Gegenteil ist der Fall. Wieviel Hoheitsaussagen Jesu, in denen weder von seinem Messiasberuf noch von seiner Gottessohn-

schaft unmittelbar die Rede ist! Dennoch kann man sie ohne diese Voraussetzung gar nicht denken. Es gibt wenig Herrenworte von so wundervoller Zartheit wie die trostvolle Mahnung: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken!" (Matth. 11, 28.) Wie natürlich und selbstverständlich klingen sie uns aus Jesu Mund! Aber man versuche einen Augenblick, sie einem Propheten, etwa Johannes dem Täufer, in den Mund zu legen, und wir fühlen das Unmögliche der Situation. Oder man lese die ernste Forderung: „So nicht einer Vater, Mutter, Weib, Kind, Brüder, Schwestern, ja sein eigenes Leben haßt, der kann mein Jünger nicht sein!" (Luk. 14, 26. Matth. 10, 27), und wir begreifen, daß sie außer Jesus niemand wagen durfte. Dennoch sprechen diese Worte nicht unmittelbar von seiner göttlichen Natur. Aber sie reden mit einer Deutlichkeit, die keines Kommentars bedarf. Sie sind die spontanen Äußerungen eines übermenschlichen Hoheitsbewußtseins. Hier ist nichts Künstliches und Gemachtes; hier ist geheimnisvolles, aber unmittelbares Leben, das man nicht erfinden, sondern nur nachzeichnen kann. Das ist der einheitliche Gesamteindruck, den Jesu Selbstaussagen auf uns machen. —

Wir stellen die Frage nach dem Inhalt des Hoheitsbewußtseins Jesu. Will man ihn in der allgemeinsten Form aussprechen, so muß man sagen: Jesus hat sich für den verheißenen Messias gehalten. Nichts ist im Leben des Herrn besser beglaubigt als die Tatsächlichkeit dieses Anspruches. Es braucht nur an die Leidensgeschichte erinnert zu werden, wie sie uns etwa Markus erzählt. Die Kreuzesüberschrift, das Gerichtsverhör, der Einzug Jesu in Jerusalem, das alles sind messianische Tatsachen, unerschütterlich hart wie Granitgestein, dem auch die Sprengungsversuche der Kritik nichts anzuhaben vermögen. Die Kreuzesüberschrift stellt den Grund der Anklage und Verurteilung Jesu für alle Zeit klar: Jesus ist als „König der Juden" gekreuzigt worden. Sein Messiasanspruch war also die Veranlassung seines Todes. Dann muß aber bereits das Verhör vor dem Hohenpriester in dieser Richtung verlaufen sein. Die Messiasfrage muß

gestellt worden sein, und Jesus muß sie bejaht haben, ganz wie es Markus berichtet. Dabei bleibt es völlig gleichgültig, ob der jüdische Urteilsspruch, wie es Matthäus und Markus erzählen, auf formale Gotteslästerung lautete oder nicht. War Jesu Messiasanspruch, dereinst auf den Wolken des Himmels als Richter zu erscheinen, unberechtigt, dann bedeutete er nach jüdischen und christlichen Begriffen eine Anmaßung göttlicher Rechte und darum einen Angriff auf Gottes Majestät, den man nur als Gotteslästerung bezeichnen konnte.

Von hier aus ist aber auch die Einzugsgeschichte völlig gesichert. Denn ohne sie wäre die Anklage gegen Jesus als Messiasprätendenten unbegreiflich. Zwar war die Einzugsszene keine eindeutige Messiasproklamation; aber sie kam einer solchen bedenklich nahe. Gerade dieses Unbestimmte der Situation veranlaßte die Gegner, eine unzweideutige Erklärung Jesu herauszufordern. In dieser Absicht haben sie die Vollmachtsfrage anläßlich der Tempelreinigung gestellt (Mark. 11, 28. Luk. 20, 1 u. Par.). Freilich folgte ihr noch nicht die gewünschte Antwort. Jesus hat das erwünschte, unzweideutige Messiasbekenntnis, das seinen Tod bedeutete, bis zum gerichtlichen Verhör hinausgeschoben.

Nicht weniger zuverlässig sind die Zeugnisse des messianischen Bewußtseins Jesu, die der Leidensgeschichte vorausliegen. Das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi, das Jesus nicht nur entgegennahm, sondern veranlaßte, ist der Widerhall eines Jüngerglaubens, ohne den sowohl die evangelischen Tatsachen vor wie nach der Auferstehung völlig unverständlich blieben. Von dem Petrusbekenntnis aus erscheint auch der messianische Rangstreit der Jünger aufs beste begründet. Wäre die Szene, die den Messiasglauben der Jünger nicht weniger als das messianische Bewußtsein Jesu voraussetzt, nicht geschichtlich, so wäre es unbegreiflich, warum eine spätere Dichtung die Farben des längst aufgegebenen politischen Messiasideals beibehalten hätte. Auch die vorsichtigen messianischen Selbstbekenntnisse Jesu, wie sie in der Davidsohnfrage (Matth. 22, 41 ff.) und in dem Winzergleichnis (Matth. 21, 33 u. Par.) vorliegen, sind unwiderlegliche Zeugnisse für

sein messianisches Selbstbewußtsein. Daß sie nur vorsichtige, aber gut verständliche Andeutungen enthalten, spricht entschieden für ihre Echtheit. Überhaupt fügen sich hier alle Züge so natürlich und ungesucht zu einem einheitlichen Bilde zusammen, daß sie unmöglich erfunden sind.

An dritter Stelle stehen die messianischen Aussagen der sogenannten „Spruchquelle". Sie können um so weniger verdächtig sein, als sie den messianischen Anspruch Jesu überall nur vorsichtig durchblicken lassen. Charakteristisch ist hier die Antwort Jesu auf die Täuferfrage: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?" (Matth. 11, 3. Luk. 7, 19.) An Stelle eines formalen Messiasbekenntnisses tritt der Hinweis Jesu auf seine Wundertätigkeit und auf seine Verkündigung, die ähnlich wie sein Sieg über die Dämonen den Anbruch des Gottesreiches dartun. In diesen Zusammenhang gehören auch die bereits oben erwähnten Forderungen Jesu, in denen er sein übermenschliches Hoheitsbewußtsein offenbarte. Wer in alledem nur spätere Reflexionen und nicht ursprüngliche Jesusworte erkennen will, hat den Maßstab für geschichtliche Möglichkeiten auf diesem Gebiete verloren.

So haben wir einen sichern Ausgangspunkt gewonnen: die Tatsache des messianischen Bewußtseins Jesu. Fragen wir erst, wie dieses Bewußtsein entstand, bevor wir seinen Inhalt näher zu bestimmen suchen. Man hat viel von einer Entwicklung des messianischen Bewußtseins Jesu geredet. Aber unsere Quellen wissen nichts davon. Schon die Sicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der Jesus den messianischen Anspruch erhob, spricht dagegen. Bei der ersten Jüngerberufung und bei der ersten Wundertat strahlt dieses Bewußtsein ebenso klar wie bei dem Verhör vor dem Hohenpriester. Auch die Taufszene erklärt seinen Ursprung nicht. Diese selbst würde unverständlich, wenn ihr nicht das messianische Bewußtsein bereits vorausläge. Dazu kommt das Selbstzeugnis des Zwölfjährigen. Auch hat Jesus seinen Messiasanspruch niemals auf

eine äußere oder innere Offenbarung gegründet, sondern immer nur auf die Gewißheit seines übermenschlichen Bewußtseins.

Allerdings hat Jesus seinen Messiasanspruch nur mit großer Zurückhaltung geltend gemacht. Er sprach lange Zeit von seiner Messiaswürde wie von einem Geheimnis, das man nicht offenbaren soll. Selbst seine außerordentlichen messianischen Wunderkräfte wollte er nicht ausgeschrien haben (Mark. 1, 44; 5, 43). Sein Geheimnis war zu groß und heilig, als daß es dem sensationslüsternen Unverstand und dem politischen Fanatismus durfte überantwortet werden. Brauchte es doch schon einer langen und mühevollen Erziehung, bis er nur die Jünger zum Verständnis seines Messiasgeheimnisses geführt hatte.

Um ein Geheimnis handelte es sich in der Tat. Denn mit den echt menschlichen Messiasvorstellungen seiner Zeitgenossen hatte Jesu Anspruch nichts gemein. Vor allem wollte er kein politischer Messias sein im Sinne des volkstümlichen Ideals. Wohl haben sich anfangs die Erwartungen der Menge in dieser Richtung bewegt. Nach der wunderbaren Brotvermehrung (Joh. 6, 15) wollte man ihn zum König machen, das Hosanna des Palmsonntags galt dem irdischen Messiaskönig. „Sohn Davids" war der bezeichnende Titel, mit dem sich in Tagen der Begeisterung das Volk zu ihm bekannte (Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 31; 21, 9). Und nicht anders dachten die Jünger. Jesu prophetische Tätigkeit schien ihnen nur vorbereitend; das Ziel mußte doch die Wiederherstellung Israels in Glanz und Herrlichkeit sein. Darum war Jesu Tod für sie eine Enttäuschung, die ihren Glauben zu vernichten drohte: „Wir aber hatten gehofft, daß er es sein werde, der Israel befreie" (Luk. 24, 21). Und noch unmittelbar vor der Himmelfahrt wagt sich zögernd die Frage hervor, ob denn jetzt die Zeit der Wiederherstellung Israels gekommen sei? (Apg. 1, 6.)

Aber Jesus selbst hat keinen Augenblick mit diesen politischen Messiasideen gerechnet. Das zeigt schon die Geschichte seiner Ver-

suchung. Jeden Gedanken an eine politische Messiasrolle hat er als Teufelseinflüsterung zurückgewiesen. Wir kennen auch kein einziges Herrenwort, das nur leise durchblicken ließe, die kommende Gottesherrschaft werde zugleich eine Befreiung vom Joch der Fremdherrschaft bringen. Statt dessen hat Jesus das Gebot der allgemeinen und uneingeschränkten Feindesliebe aufs nachdrücklichste eingeschärft. Statt eines Gebets um Befreiung von den heidnischen Bedrängern gibt er nur die ernste Mahnung: „Liebet die, welche euch hassen und verfolgen!" (Matth. 5, 44.) Überhaupt zeigt er allen irdischen Erwartungen gegenüber eine auffallende Zurückhaltung. Er lehnte es ab, in irdischen Angelegenheiten zu richten (Luk. 12, 14). Er ist nicht gekommen, um zu herrschen, sondern um zu dienen (Matth. 20, 28). Seine Aufgabe ist es, zu suchen und zu retten, was verloren war. Am wenigsten haben ihn politische Fragen gekümmert. Wenn man mit solchen Fragen an ihn herantrat, dann war seine Antwort kurz und bestimmt: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!" (Matth. 22, 21.)

Wie die politische Messiasidee, so hat Jesus auch die apokalyptische abgelehnt. Was diese kennzeichnet, ist vor allem ihre wunderliche Phantastik und die innere Bedeutungslosigkeit der messianischen Aufgabe. Nach der apokalyptischen Theologie erscheint der Messias als deus ex machina. Irgendwo ist er bei Gott verborgen, um plötzlich als Richter und König hervorzutreten. Sein bloßes Kommen bedeutet Sieg und Triumph. Aber Jesus erscheint nicht von ungefähr. Er hat sich auch nie bemüht, seine Vergangenheit mit dem Schleier des Geheimnisses zu verhüllen. Wie ein gewöhnliches Menschenkind mischte er sich unter die Volksscharen am Jordan. Er wartete auch nicht in vertrauensseliger Untätigkeit, bis das Reich Gottes vom Himmel steigen und bis Gott ihn eines Tages wunderbar erhöhen würde. Er ging mitten unter die Menschen, lehrte und wirkte, um selbst die erwartete Heilszeit heraufzuführen. Sein ganzes Heilandsprogramm liegt völlig außerhalb der apokalyptischen Messiasdogmatik.

Tiefer und vergeistigter als der spätjüdische Messianismus war das Messiasideal der Propheten. Aber auch hier verbarg sich vielfach der religiöse Grundgedanke unter der Glut nationaler Hoffnungen und irdischer Wünsche. Es ist eben nicht so, daß Jesus einen klaren und bestimmten Messiasgedanken vorgefunden hätte, den er bloß in die Wirklichkeit umzusetzen brauchte. Was er war und sein wollte, war in keinem menschlichen Gedanken vollkommen vorgebildet. Es stand einzig und allein in den schöpferischen Tiefen seines messianischen Bewußtseins. Was die Propheten im Geiste geschaut hatten, war nur Gleichnis und Symbol; was er war und lebte, ist ursprünglichste Wirklichkeit. Das Licht seines messianischen Ideals warf zwar seit Jahrhunderten seinen prophetischen Schatten voraus; aber nie wird man aus dem Schatten das Licht, aus unbestimmter Ahnung die lebendige Wirklichkeit verstehen können.

So finden wir nur bei Jesus selber die Erklärung seines messianischen Gedankens. Rein äußerlich betrachtet, erinnert er an manche älteren Vorstellungen. Den Namen eines messianischen Königs hat der Herr wirklich in Anspruch genommen. Auch den Titel „Sohn Davids" hat er nicht abgelehnt. Aber ebenso bestimmt hat er jeden weltlichen und politischen Beigeschmack ausgeschlossen, der mit diesen Titeln verbunden war. „Ja, ich bin ein König, aber mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36 37). Das war sein letztes Geständnis und der kurze Inbegriff dessen, was er war und wollte. Sein Königtum ist überweltlicher Art, es ist Abbild und Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden. Und darin liegt unendlich vieles. Jesus weiß sich als Träger göttlicher Gedanken und Absichten, göttlicher Gewalten und Vollkommenheiten, göttlicher Macht und Hoheitsrechte.

Wenn Jesus vom Gottesreich sprach, so dachte er zunächst an ein Reich der Wahrheit und der sittlichen Ordnung. Als der gottgesalbte König dieses Reiches wollte er dessen unbeschränkter Gesetzgeber sein. Daß er dabei den überlieferten Satzungen entgegentrat, machte ihn

nicht bedenklich; bei aller Pietät stand er doch dem religiösen Herkommen in mehr als menschlichem Selbstbewußtsein gegenüber. Am wenigsten haben ihn die pharisäischen Traditionen gekümmert; aber auch dem Gesetz gegenüber bewahrte er seine königliche Freiheit (Matth. 12, 8). Es ist allerdings richtig, daß er dieses für den Augenblick nicht aufhob; aber er setzte seine positiven Bestimmungen für die Zukunft außer Kraft. Das tat er im vollen Bewußtsein der ungeheuren Tragweite, die sein Vorgehen haben mußte. Er stellte Machtspruch gegen Machtspruch, gleichsam Gesetzgeber gegen Gesetzgeber: „Ihr habt gehört, daß den Vätern gesagt worden ist... Ich aber sage euch!" (Matth. 5, 21 27 31 33 38 42; vgl. 12, 8 u. Par.) Die Propheten beriefen sich stets auf eine göttliche Offenbarung, wenn sie außergewöhnliche Forderungen stellten. Jesus hat das nie getan. Dem prophetischen: „also spricht der Herr" stellte er nur sein messianisches Bewußtsein gegenüber. Als messianischer Lehrer und Gesetzgeber trat er an die Seite Gottes: „Nur einer ist euer Lehrer, Christus" (Matth. 23, 10). Auch das jüdische Empfinden mußte hierin einen Anspruch auf göttliche Hoheitsrechte erkennen.

Gottes Reich ist dann ein Reich des Lebens und der Gnade. Auch in diesem Sinne wollte Jesus dessen König sein. Das will nicht bloß besagen, daß er sich als Spender göttlicher Gnadenschätze wußte. Er wollte Quellgrund und Zielpunkt alles gottverbundenen Lebens sein. Unsere Gedanken stehen still vor der Größe dieser Forderung; aber Jesus sprach von ihr mit einer Natürlichkeit und Einfachheit, als ob es nichts Selbstverständlicheres geben könne.

Wir beginnen mit den allgemeinsten Aussagen. Als Messias ist Jesus der entscheidende Heilsgrund nicht bloß für Israel, sondern für die ganze Welt. Die Stellung zu seiner Person bestimmt das ewige Geschick der Menschenseele. Darum muß auch der Wille zu seiner Nachfolge stärker sein als der Tod. Der Herr fordert restlose, selbstvergessene Hingabe, die kein Rückwärtsschauen und kein Zaudern kennt. Selig, wer um seinetwillen Haß und Verfolgung

getragen hat! Selig, wer trotz Leiden und Tod an ihm nicht irre wird! (Matth. 5, 11; 11, 6.) Selig überhaupt alle, die ihn mit gläubigen Augen geschaut haben! „Viele Gerechte und Propheten verlangten zu sehen, was ihr saht, und haben es nicht gesehen!" (Matth. 13, 17 u. Par.) Was bedeutet ihm gegenüber auch das alte Königtum in seinem Glanze und das alte Prophetentum in seiner Kraft! „Hier ist mehr als Salomon"; „hier ist mehr als Jonas!" (Matth. 12, 41 42 u. Par.) Und was bedeutet selbst der Tempel in seiner Pracht und Heiligkeit? „Ich aber sage euch, daß hier mehr ist als der Tempel!" (Matth. 12, 6.)

Neben dieser entschiedenen Forderung steht die ernste Drohung. Sie gilt zunächst der unglückseligen Stadt, die den Messias verwarf, weil sie die Stunde ihrer Heimsuchung nicht erkannte (Matth. 23, 37 f.; vgl. Luk. 19, 42). Sie gilt auch allen denen, die diesem Beispiel folgen. Jesus ist der Eckstein, der die Bauleute zerschmettert, die ihn verworfen haben (Matth. 21, 42 ff.). Er ist der Hausherr, der die Pforte denen verschließt, die er nicht kennen will (Luk. 13, 24 f.; vgl. Matth. 25, 11 f.). Unser Verhältnis zu Gott bestimmt sich einzig und allein an unserem Verhältnis zu Jesus.

Schärfer konnte die Heilsbedeutung seiner Person nicht bestimmt werden. Sie zeigt sich in allem, was er war, was er lehrte und lebte. Es wäre viel zu wenig gesagt, wenn man sie nur in seine Lehre, ja bloß in seine sittlichen Weisungen verlegen wollte. Denn niemals hat es sich für Jesus bloß um die Verkündigung abstrakter Moralvorschriften gehandelt; aber d a s lag ihm am Herzen, daß man sich zu seiner Nachfolge entschloß. Gewiß hören wir aus seinem Munde die Mahnung: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote!" (Matth. 19, 17 u. Par.) Doch immer und immer wieder verbindet er damit die andere Forderung: „Komm und folge mir nach!" (Matth. 4, 19; 8, 22; 9, 9; 11, 28; 16, 24.) Sicher verlangte er die höchste Anspannung aller sittlichen Kräfte; aber stets wollte er das im Geiste seiner Nachfolge, im innigsten Anschluß an seine Person.

Darin liegt ein Doppeltes: Jesu Person ist zunächst Maßstab aller Gerechtigkeit. Als messianischer König ist er die Offenbarung göttlicher Vollkommenheit und Güte. Was sich uns als der unabweisbare Eindruck seiner Persönlichkeit aufzwingt, hat er selber bestätigt: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen!" (Matth. 11, 29.) Kann man sich dieses Wort im Munde eines bloßen Menschen denken? Wir sollen vollkommen sein, wie Jesus vollkommen ist. Das steht gleichberechtigt neben dem andern: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!" Von hier aus verstehen wir erst die uneingeschränkte Forderung seiner Nachfolge. Der Messias ist eben mit Gottes wesenhafter Heiligkeit gesalbt, ganz wie es das Wort im vierten Evangelium voraussetzt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14, 6).

Aber Jesus ist nicht bloß Ideal, sondern auch höchster Beweggrund der Vollkommenheit. Das will die Forderung seiner Nachfolge vor allem besagen. Wie er selber in allem den Willen des Vaters suchte, so müssen wir in unserem sittlichen Tun und Lassen den Willen Jesu erkennen und anerkennen. Sein Joch und seine Bürde ist es, die wir auf uns nehmen müssen, wollen wir Ruhe finden für unsere Seelen (Matth. 11, 29 30). Nicht daß Jesus die höchste und schwerste sittliche Aufgabe gestellt, sondern daß er ihre Erfüllung um seinetwillen verlangt, ist das überraschend Neue seiner Forderung. Um seinetwillen muß man Haß und Verfolgung tragen, um seinetwillen sich opfern und überwinden, um seinetwillen die Güter dieses Lebens drangeben (Matth. 5, 11; 16, 24 25), um seinetwillen selbst auf die Liebe der Seinigen verzichten können (Matth. 10, 37. Luk. 14, 26). Und wer immer seinen kleinsten und unbedeutendsten Handlungen Ewigkeitssinn verleihen möchte, braucht sie bloß in Jesu Namen zu verrichten. Bleibt doch nicht einmal der Trunk frischen Wassers unbelohnt, den man dem Geringsten um seinetwillen gespendet hat! (Matth. 10, 40—42.) Auch im künftigen Gericht wird das Gute nicht so sehr um seiner selbst willen belohnt,

als darum, weil es in dem geringsten Mitmenschen Jesus selber erwiesen ward (Matth. 25, 31 ff.).

Vor der überwältigenden Hoheit solcher Jesusworte versagen alle Ausflüchte der Kritik. Diese Worte sind so zahlreich, so eigenartig in ihrer Kürze und Bestimmtheit, so fest in der synoptischen Überlieferung verankert, daß man an ihnen nicht zu rütteln vermag. Freilich ragt auch hier der Messiasanspruch in die Sphäre des Göttlichen. Er bedeutet nichts Geringeres als die christonome Begründung der neuen Sittlichkeit. Das Königtum des Messias ist die göttliche Herrschaft der absoluten Güte und Vollkommenheit, die in seiner Person als höchstes Lebensideal und als entscheidendes Lebensziel der Menschheit entgegentritt.

Darum kann es nicht mehr überraschen, wenn Jesus auch Inhalt und Quellgrund unseres religiösen Lebens sein will. Dieser Gedanke tritt mit besonderer Klarheit in den Aussprüchen des vierten Evangeliums hervor. Dort erscheint der Herr immer und immer wieder als das Brot des Lebens, als erquickendes Lebenswasser, als das Licht der Welt, als der göttliche Weinstock, als die Himmelskraft dereinstiger Auferstehung und unvergänglichen Lebens. Aber auch die synoptischen Evangelien haben ähnliche Gedanken Jesu überliefert: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!“ (Matth. 11, 28.) Das Wort könnte sehr gut am Ende der Verheißungsrede bei Johannes stehen, wo sich der Herr als das wahre Lebensbrot offenbart und verheißen hat. Aber nicht Johannes, sondern Matthäus hat es aufgezeichnet. In denselben Zusammenhang gehört das Logion vom messianischen Bräutigam: „Können denn die Hochzeitsleute fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ (Mark. 2, 18; vgl. Matth. 22, 2 ff.) Man muß mit dieser Stelle die Parabeln vom Hochzeitsmahle zusammenhalten, in denen Jesus als der Bräutigam erscheint, dem der himmlische Vater Hochzeit hält (Matth. 25, 1 ff.). Die zu Grunde liegende Vorstellung ist von wundervoller Tiefe, wenn man sie von den alttestamentlichen Ge-

danken aus zu verstehen sucht. Schon bei dem Propheten Osee nennt sich Jahve den Eheherrn seines Volkes, um sich als Anfang und Ende aller religiösen Lebensgemeinschaft zu offenbaren. An seine Stelle tritt der Messias im Neuen Testament. Als Bräutigam der neuen Gottesgemeinde ist er deren Lebensgrund und Lebensinhalt.

Die Gemeinschaft mit ihm vollzieht sich in den religiösen Akten des Glaubens und der Liebe. Man hat oft behauptet, Jesus habe nicht den Glauben an seine Person gefordert. Das Gegenteil ist der Fall. Er hat ihn freilich nicht von denen gefordert, die ihm noch fernstanden und ihn gar nicht haben konnten. Aber er hat ihn von denen verlangt, die sich seine Jünger nannten. „Selig, wer an mir nicht irre wird!" (Matth. 11, 6) lautet eine ernste Warnung an die Johannesjünger. „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas", hatte er auf das gläubige Bekenntnis des Petrus geantwortet, „denn nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist" (Matth. 16, 17). Gewiß ist dieser Glaube Gottes Gabe, aber er ist zugleich freie sittliche Tat. Darum die furchtbaren Urteile über den Unglauben des jüdischen Volkes. Darum die ernste Forderung: „Wer mich vor den Menschen bekennt, den werde ich auch vor meinem himmlischen Vater bekennen; wer mich vor den Menschen verleugnet, den werde ich auch vor meinem himmlischen Vater verleugnen" (Matth. 10, 32 f.). Nicht weniger deutlich ist das ähnlich lautende Wort bei Markus: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er in seiner Herrlichkeit kommt mit den heiligen Engeln" (Mark. 8, 38). Freilich wollte Jesus kein Bekenntnis zu seiner Person, das nicht auch Leben und Tat bedeutet. Den bloßen „Herr-Herr-Sagern" hat er das Himmelreich nicht geöffnet (Matth. 7, 21). Doch von dem tatkräftigen und gläubigen Bekenntnis zu seiner Person hat er Leben und Seligkeit abhängig gemacht. Denn was will das erhabene Trostwort: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid", schließlich anders als die gläubige und vertrauensvolle Hingabe an seine Person als den Quell himmlischen Lebens und übernatürlicher Kräfte?

Der religiöse Glaube vollendet sich in der Gottesliebe. Das wesentliche Merkmal dieser Liebe ist ihre Schrankenlosigkeit. Man liebt Gott entweder über alles oder man liebt ihn überhaupt nicht. Das heißt nicht, daß der Gottliebende den Geschöpfen gleichgültig gegenüberstehe; aber er kann sie nur in Gott und um seinetwillen lieben. Diese über alles gehende Liebe, die wir Gott schulden, hat Jesus für seine Person gefordert. Er hat sie mit einer Unerbittlichkeit und Strenge gefordert, daß er keine Halbheit und Unentschlossenheit aufkommen läßt. Sein Gebot steht unerschütterlich: Man muß ihn mehr lieben als „Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder und Schwestern, selbst als das eigene Leben" (Matth. 10, 27. Luk. 14, 26). So tritt der Messias unmittelbar an die Seite Gottes. Sein Königtum ist die höchste Offenbarung göttlichen Wesens. Als Gottgesandter ist er der Träger göttlicher Heiligkeit und Güte, die ihn zum sichtbaren Quellgrund und Zielpunkt aller religiösen Lebensgemeinschaft erhebt. Das theokratische Königtum der alten Zeit war nur das Sinnbild äußerer nationaler Gottesgemeinschaft; das Königtum des Messias ist die sichtbare reale Vermittlung der innern Gottesgemeinschaft der Seele.

Aber der Messias ist religiöser Lebensgrund in jenem besondern Sinne, wie es der hilfsbedürftige Zustand der Menschheit verlangt. Er ist die Offenbarung des erbarmungsvollen göttlichen Heilswillens. Sein Königtum ist das Königtum dienender und helfender Herablassung zu seinen Brüdern. „Der Menschensohn ist gekommen, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen" (Matth. 20, 28. Mark. 10, 45). Er „ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war" (Luk. 19, 10). Das Wort, das Jesus einst seinen Jüngern zurief, war in höherem Sinne das Programm seines eigenen Lebens: „Wer der Erste sein will, der mache sich zum Letzten und zum Diener aller!" (Matth. 20, 26; 23, 11.) Messiasberuf ist also Heilandsberuf.

Darin liegt unendlich vieles. Das Prophetenwort des Isaias, auf das sich Jesus in der Synagoge von Nazareth bezog, und die

Antwort, die er der Täufergesandtschaft gab, sollten das aussprechen: „Er ist gesalbt und gesandt, um den Armen das Evangelium zu verkünden, zu heilen, die niedergeschlagen in ihren Herzen, den Gefangenen Erlösung, den Blinden Licht zu bringen, zu verkünden das Gnadenjahr des Herrn und den Tag der Vergeltung" (Luk. 4, 18 19. Matth. 11, 1 ff.). Er wußte sich von seinem Vater gesandt, um zu lehren, zu mahnen, zu trösten, zu helfen und zu neuem, besserem Leben aufzurichten. Er sollte die Herzen frei machen für das Reich Gottes. Darum hat er auch die irdische Not gelindert, welche die Seele in Fesseln schlug. Doch nie war die irdische Hilfe um ihrer selbst willen und das Wunder bloß des Wunders wegen gewollt. Das große Ziel blieb immer die Rettung der Menschenseele.

Aber Jesus hat diese göttliche Messiastat, zu der er sich vom Vater berufen wußte, in eigener Machtvollkommenheit und im Gefühl der eigenen Stärke vollbracht. Das ist das Entscheidende. Kein Prophet, und wäre er der Größte und Heiligste, hatte für menschliche Not je einen andern Trost, als daß er die Bedrängten auf Gott verwies, auf Gottes Hilfe vertrauen lehrte. Jesus hat die Mühseligen und Bedrängten zu sich selber gerufen: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken!" (Matth. 11, 28.) Damit versprach er ihnen, in eigener Person zu geben, was die Seele nur in ihrem Gott findet. Am auffallendsten zeigt sich dieses erhabene Selbstbewußtsein in der Art, wie er dem menschlichen Sündenelend gegenübertrat. Nicht bloß, daß er sich selber sündenlos wußte; er wußte sich auch berufen, die andern von ihren Sünden zu befreien. Das ist das Größte an seinem Heilandswirken, daß er Sünden aus eigener Machtvollkommenheit vergab. Ohne darum gebeten zu sein — wer hätte auch diese Bitte wagen können? —, sprach er zu einem bedrückten Menschenherzen: „Sei getrost, deine Sünden sind dir vergeben!" (Mark. 2, 5 u. Par.; vgl. Luk. 7, 48.) Er redete kein Wort von göttlicher Stellvertretung. Er handelte in eigenem Namen. Seine Gegner sahen darin eine Gotteslästerung; von ihrem Standpunkt aus war das begreiflich. Aber Jesus suchte

kein Wort der Entschuldigung; er berief sich auf sein gutes Recht: Der Menschensohn hat ebenso die Macht, auf Erden Sünden zu vergeben, wie er aus eigener Kraft die größten Wunderwerke vollbringt! Das besagt klar und deutlich: Der Messias ist eins mit Gott. Er spricht und handelt in göttlichem Selbstbewußtsein. Er ist nicht bloß Offenbarer göttlicher Erbarmungen, sondern Urquell und Träger dieses göttlichen Heilswillens. Er selbst ist der Arzt, der die Menschheit in göttlicher Kraft zu heilen verspricht, er selbst ist der göttliche Hirt, der seine verirrten Schafe zu suchen und zu retten kam (Mark. 2, 17. Joh. 10, 11. Matth. 9, 36; 18, 11 ff.; 25, 32; 26, 31). Wie Jahve im Alten Bunde (2 Mos. 15, 26. Ez. 34, 11 f.), so nennt sich Jesus den Arzt und Hirten seines Volkes.

Das Heilandswirken des Herrn vollendet sich in seinem Tode, den er als Sühne für die Sünden der Menschheit betrachtet. Ist doch der Menschensohn gekommen, sein Leben als Lösegeld hinzugeben für viele (Matth. 20, 28. Mark. 10, 45). Mit der Hingabe seines Blutes begründet Jesus zugleich den neuen und ewigen Gottesbund, der vollkommener ist als der alte, den einst Gott mit Abraham geschlossen hatte (Matth. 26, 28 u. Par.). Mag man diese Aussagen deuten wie immer, zwei Gedanken lassen sich mit Gewißheit feststellen: Der Messias ist Heilsgrund und Zielpunkt der neuen Gottesgemeinschaft, die an Stelle der unvollkommenen alten getreten ist. So steht aber Jesus nicht mehr aufseiten der heilsbedürftigen Geschöpfe, sondern aufseiten Gottes.

Aber das neue Gottesreich ist zugleich eine äußere und sichtbare Gemeinschaft auf Erden. Als geheimnisvoller Quellgrund innerer Gottesgemeinschaft ist der Messias auch der König dieses sichtbaren Reiches. Schon bei dessen Begründung und Organisation erscheint Jesus ist unbeschränkter, göttlicher Gebieter. Im eigenen Namen, nicht in höherem Auftrag, hat er seine Apostel berufen und ausgesandt (Matth. 4, 19; 10, 16; 28, 19). In seine Hände sind die Schlüssel des Gottesreiches gelegt, daß er sie andern übertrage. Darum

spricht er von seiner Herde, von seiner, nicht von Gottes Kirche, die er auf den Felsen Petri gründen will (Luk. 12, 32. Matth. 16, 18; 9, 36; 25, 32; 26, 31). Selbst das entscheidende Gebot der Weltmission hat er in eigenem Namen und in eigener Vollmacht erlassen: Denn ihm „ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden" (Matth. 28, 18). Freilich ist der Glanz dieses messianischen Königtums noch im Schatten; eine gewisse Zurückhaltung und ein demütiges Zurückstehen vor dem himmlischen Vaterwillen begegnet uns auf Schritt und Tritt. Das erklärt sich nicht bloß aus der Rücksichtnahme Jesu auf die irregeleitete Volksstimmung, auch nicht bloß aus dem Geheimnis seiner menschlichen Natur, sondern vor allem aus seinem Heilandsberuf, der ihn hienieden auf alle äußere Ehre verzichten ließ.

Um so weniger hat der Herr auf eine zukünftige Glorie verzichtet. Denn er wußte sich auch als König eines jenseitigen Gottesreiches. Immer und immer wieder schweift sein Blick von den kleinen Anfängen auf die zukünftige Vollendung. Dann wird er als König in seinem Reiche thronen; auch seine Jünger sollen über die zwölf Stämme Israels richten (Mark. 10, 37. Matth. 16, 28. Luk. 22, 29 f.). Zwar kann er die Ehrenplätze in seinem kommenden Reiche nicht nach Gutdünken und Willkür verteilen, wie die Mutter der Zebedäiden in ihrer naiven Bitte meinte; aber die Vorstellung, welcher dieser Bitte zu Grunde lag, hat er trotz seiner ablehnenden Antwort ausdrücklich anerkannt (Mark. 10, 40 u. Par.). Selbst noch in äußerster Verlassenheit und bitterster Todesnot lebt er im Bewußtsein künftiger Herrschergröße. Mit wunderbarer Zuversicht verheißt er dem reumütigen Schächer Anteil an seinem Reiche: „Wahrlich, ich sage dir, noch heute wirst du bei mir im Paradiese sein!" (Luk. 23, 43 f.) Das ist nicht das Wort eines entthronten Königs. So spricht der Herr eines Reiches, das Himmel und Erde umspannt. So spricht der messianische Hausvater, der sich noch im Tode bewußt ist, daß er Einlaß gewähren und versagen kann, wem er immer will (Luk. 13, 24 ff.).

*

Dieses Wort vom messianischen Hausvater, der die Türe verschließt und niemand mehr einläßt, führt auf das Weltrichteramt Jesu. Wir stehen hier vor dem erhabensten Anspruch seines messianischen Bewußtseins. Man denke einen gewöhnlichen Menschen, der sich auf den Wolken des Himmels wiederkommen sieht, während die ganze Welt zu seinen Füßen liegt und zitternd seines Richterspruches harrt. Die Vorstellung wäre nicht bloß phantastisch, sondern unerträglich. Aber Jesus hat seine Wiederkunft in diesem Sinne verkündet; er tat es noch in der schicksalsschwersten Stunde seines Lebens: „Ihr werdet den Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen!“ (Mark. 14, 62.) So lautete das Abschiedswort an seine Feinde.

Gewiß war es ein Wort ungebrochenen Vertrauens auf den Triumph seiner Sache. Aber es war auch ein Wort majestätischen Selbstbewußtseins, vor dem jede menschliche Einstellung versagt. Und es ist nicht das einzige dieser Art. Es ist bloß das letzte von vielen. Der Weltrichtergedanke steht auch nicht erst am Ende des Lebens Jesu, wie die rationalistische Kritik so gern glauben möchte. Er ist kein phantastischer Trostgedanke, mit dem sich Jesus über den schmerzlichen Ausgang seiner irdischen Mission hinweggeholfen hätte. Die Gerichtsweissagung gehört vielmehr zu den wichtigsten sittlichen Motiven, mit denen der Herr seine Forderung sanktionieren wollte. Im Gerichtsgedanken vollendet sich das Bewußtsein seiner messianischen Heiligkeit und seiner messianischen Heilsstellung. Darum begegnet hier keine Spur jener apokalyptischen Phantastik, wie sie etwa das messianische Gerichtsbild des Henochbuches aufweist (Hen. 61, 8; 62, 2; 69, 27). Freilich kann keine Gerichtsschilderung der irdischen Einkleidung entbehren. Aber für Jesus bedeutet die Form nichts, der Geist alles. Jesus ist Weltrichter, weil er das Ideal sittlicher Vollkommenheit und entscheidendes Heilsgut ist. Sein Richteramt ist nur die letzte und sichtbare Offenbarung seiner messianischen Heiligkeit. Beides gehört unbedingt zusammen. Darum steht auch schon ein Gerichtswort in der Bergpredigt, dieser „Summa“ der

neuen Sittlichkeit. Den Herr-Herr-Sagern wird dereinst der Messias antworten: „Ich kenne euch nicht. Fort von mir, ihr Übeltäter!" (Matth. 7, 23.) Gerade im Hinblick auf sein künftiges Richteramt fordert Jesus immer wieder Glaube, Bekenntnis und sittliche Tatkraft: „Denn der Menschensohn wird jedem vergelten nach seinen Werken!" (Matth. 16, 27.) Der Gedanke an den Messias-Richter wird zum drängenden Motiv praktischer Nächstenliebe. Lautet doch die entscheidende Begründung des zukünftigen Richterspruches: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan!" (Matth. 25, 40.) Überhaupt soll der Gedanke an Jesu Wiederkunft im Mittelpunkt des christlichen Denkens und Lebens stehen, soll immer wieder zu ständiger Wachsamkeit und zur höchsten Anspannung aller sittlich-religiösen Kräfte ermuntern. Die zahlreichen Parusiegleichnisse wollen das veranschaulichen (Matth. 24, 36 ff.; 25, 1 ff.).

Diese persönlich-ethische Einstellung des Gerichtsgedankens begründet die Eigenart der Parusieverheißung Jesu. Das unterscheidet sie von den älteren, spätjüdischen Gerichtsvorstellungen. Das bewirkt auch ihre innere Einheit und Geschlossenheit, welche das sicherste Merkmal ihrer Echtheit ist. Darin liegt zugleich ihre wundervolle Tiefe. — Jesus zweifelte auch keinen Augenblick, daß dieses Richteramt im Grunde ein göttliches Hoheitsrecht sein müsse. Trotzdem hat er es ohne Bedenken und mit einer Selbstverständlichkeit in Anspruch genommen, die uns fast das unerhört Große dieses Anspruches vergessen läßt. Doch darf uns diese erhabene Selbstverständlichkeit nicht über das unerbittliche Entweder-Oder hinwegtäuschen, das damit gestellt ist. Besteht der Anspruch Jesu zu Unrecht, dann sinkt das erhabenste Bild der Weltgeschichte in Trümmer. Was zurückbleibt, ist ein seltsames Gemisch von überragender sittlicher Größe und wahnsinniger Phantastik. Oder aber wir beugen uns vor der geheimnisvollen Größe des messianischen Bewußtseins Jesu; dann steht er nicht mehr auf seiten der Menschen, sondern auf seiten Gottes. Dann ist er wirklich die sichtbare Erscheinung göttlichen

Wesens, göttlicher Liebe, göttlicher Heiligkeit und göttlicher Gerechtigkeit, dann ist er der menschgewordene Gott.

So führt der Inhalt, den Jesus in den Messiasgedanken hineingelegt hat, zu den Höhen der Gottheit. Dasselbe gilt von den Titeln, in denen er dieses messianische Bewußtsein aussprach. Bezeichnend ist, daß sich Jesus fast nie „Messias" genannt hat. Er scheute offenbar den politisch-phantastischen Beigeschmack, den das Wort im Sprachgebrauch des Volkes hatte. Er bevorzugte messianische Titel, die mehr geeignet waren, den geistigen Charakter seines Königtums auszusprechen. So wählte er die Selbstbezeichnungen „Menschensohn" und „Gottessohn".

Am häufigsten begegnet der Titel „Menschensohn". Über Sinn und Herkunft dieser Bezeichnung kann kaum ein Zweifel sein. Die griechische Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου läßt sich als die ganz wörtliche Übersetzung des aramäischen bar 'nascha erkennen. Bar 'nascha bedeutet ursprünglich den Einzelmenschen gegenüber der Gattung. Doch wurde das Wort im Zeitalter Jesu schon als altertümlich oder als dichterische Redewendung empfunden[39]. Wenn es uns trotzdem so oft in Herrenworten begegnet, dann war es unmöglich in diesem allgemeinen, farblosen Sinne gedacht. Auch beweist schon die geheimnisvolle Art, wie Jesus den Ausdruck als Selbstbezeichnung verwendet, daß er ihn in einem besondern, terminologischen Sinne gemeint hat.

Dieser Gebrauch kann nicht überraschen. Nicht selten hat die jüdische Apokalyptik solche allgemeine Ausdrücke in terminologischem Sinne verwandt. So wurden Worte wie: „der Sproß", „das Lamm", „die Trübsal", „das Ende", „die Wehen" und andere zu stehenden Formeln für die Bezeichnung des Messias und seiner Zeit.

Auch „der Menschensohn" muß als messianische Formel verstanden werden. Sie geht letzten Endes auf die berühmte Danielvision (Dan. 7, 13) zurück. Wollte man selbst den „Menschensohnähnlichen" hier noch auf Israel deuten, jedenfalls hat die spätere Zeit in dieser Figur

den Typus des Messias gesehen. Das beweisen die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (Hen. 46, 1—4; 62, 7; 71, 17). Zwar wird auch hier der „Menschensohn" noch nicht als Eigenname empfunden. Aber einzelne Stellen zeigen deutlich, wie bereits der Anfang zu dieser terminologischen Prägung gemacht ist. Bei Jesus erscheint der Ausdruck nur noch als stehender messianischer Titel.

Man hat freilich bezweifelt, daß er ihn wirklich von sich selbst gebraucht habe. Vielleicht habe erst die Dogmatik der Urgemeinde — dieses Feigenblatt rationalistischer Verlegenheit — ihn geschaffen. Aber diese Annahme ist unmöglich. Zweierlei spricht dagegen. Zunächst die Ausschließlichkeit, mit der das Wort als Selbstbezeichnung Jesu erscheint. Wäre es als Würdename Jesu der Urgemeinde geläufig gewesen, dann müßte es sich ähnlich wie der Christusname in der Urkirche verbreitet haben. Aber selbst die Evangelien kennen den Ausdruck nur als Selbstbezeichnung Jesu. Er begegnet weder sonst in der Erzählung noch in der Anrede anderer an Jesus. Auch die übrige neutestamentliche Literatur verwendet den Menschensohntitel nicht. Zwar steht er einmal in der Apostelgeschichte, in dem todesmutigen Zeugnis des Stephanus: „Ich sehe die Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehend" (Apg. 7, 55). Doch handelt es sich hier um eine deutliche Anspielung auf ein Jesuswort, das der Herr bei einer ähnlichen Situation von sich selber gesprochen. Als urchristliche Jesusbezeichnung kann daher der Ausdruck nicht in Frage kommen. So geläufig die Vorstellung vom Menschensohn selbst in den heidenchristlichen Gemeinden war (Offb. 1, 13; 14, 14. Hebr. 2, 6 ff. 1 Kor. 15, 45 ff.), so fremdartig ist das Wort als Würdename Jesu. Um so mehr überrascht sein häufiges Vorkommen als Selbstbezeichnung des Herrn. Dafür gibt es bloß eine Erklärung: Jesus hat sich wirklich den „Menschensohn" genannt. Man kann dieses Ergebnis durch eine andere Beobachtung verstärken. So bestimmt der Ausdruck „Menschensohn" kein der Urgemeinde geläufiger Würdename Jesu war, ebenso gewiß war es der Messiastitel. Trotzdem erscheint dieser fast nie in den Selbstaussagen des Herrn. Das

beweist die überraschende Treue und Zuverlässigkeit unserer Überlieferung.

Noch ein zweiter Grund spricht für die Ursprünglichkeit des Menschensohntitels in den Reden Jesu. Der Name ist mit zahlreichen Herrenworten innerlich verbunden. Man kann ihn nicht entfernen, ohne diesen Worten ihre eigentümliche Färbung zu nehmen. Das gilt natürlich nicht für jeden einzelnen Fall; aber es gilt von einer ganzen Reihe dieser Aussprüche.

Das führt auf die Frage, wie Jesus den Menschensohntitel verstanden hat. Sicher ist so viel, daß er das transzendente Moment der älteren Menschensohnvorstellung vorausgesetzt hat. Das besagt einen doppelten Anspruch: er hielt sich für den präexistenten und für den wiederkommenden Menschensohn.

Beginnen wir mit den Wiederkunftsaussagen! Sie stehen hart wie Granitgestein in die gesamte evangelische Überlieferung verwachsen. Ihre Bezugnahme auf Daniel ist offensichtlich. Man erinnere sich nur an Worte wie diese: „Dann werden sie den Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen sehen in großer Macht und Herrlichkeit" (Mark. 13, 26 u. Par.) — „Wer sich meiner und meiner Worte... schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit des Vaters mit den heiligen Engeln kommt" (Mark. 8, 38 u. Par.) — „Ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels!" (Mark. 14, 62 u. Par.) Wie arm erscheinen doch alle Deutungsversuche menschlichen Kleinglaubens gegenüber der erhabenen Majestät solcher Jesusworte! Sollen das wirklich die Worte eines Mannes sein, der im Schiffbruch seines Lebens die erschlaffenden Arme nach phantastischen Rettungsgestalten ausstreckt? Wer das behauptet, kennt nicht die Sprache des menschlichen Herzens. Aus Jesu Gerichtsdrohungen spricht nicht etwa das trotzige „Dennoch" eines fanatischen Glaubens, sondern das ruhige Majestätsbewußtsein des Siegers, der den Kampfpreis bereits in Händen hält, spricht das einzigartige Bewußtsein des Gottessohnes, der sich in göttlichen

Dingen auskennt und die Schranken von Raum und Zeit im Flug der Ewigkeit hinter sich zurückläßt.

Mit der Wiederkunftsvorstellung verbindet sich die andere von der vorzeitlichen Existenz des Menschensohnes. Von Ewigkeit her war er bei Gott verborgen. So meinte es schon die Danielvision. Ihr hat sich die spätere Apokalyptik angeschlossen. Es ist überraschend, mit welcher Zähigkeit man an der Präexistenzvorstellung festhielt, so fremdartig sie dem jüdischen Denken sonst gewesen ist. Noch beim hl. Paulus spielt sie eine wichtige Rolle. Das beweist schon seine Polemik gegen die synkretistische Vorstellung von einem himmlischen Urmenschen (1 Kor. 15, 45).

Auch Jesus mußte den Präexistenzgedanken voraussetzen, wenn er den Titel „Menschensohn" als Selbstbezeichnung wählte. Und er hat ihn nicht bloß stillschweigend vorausgesetzt. Er hat des öftern — sei es in Verbindung mit dem Menschensohntitel, sei es ohne ihn — von seinem vorzeitlichen Ursprung geredet. In diesem Sinne verstand er zweifellos die häufig wiederkehrende Formel von seiner göttlichen Sendung (Mark. 9, 36 u. Par. Luk. 10, 16. Matth. 15, 24. Luk. 4, 43). Noch deutlicher sprach die andere Formel: „Ich bin gekommen..." seinen Gedanken aus. Die betreffenden Worte gehören zum sichersten Bestand unserer Überlieferung. So gibt der Herr die feierliche Erklärung seines Heilandsberufes: „Ich bin gekommen, nicht Gerechte zu berufen, sondern Sünder!" (Mark. 2, 17.) Das Wort voll übermenschlichen Selbstbewußtseins läßt nur eine Erklärung zu: Jesus ist als der gottgesandte Arzt der Menschheit vom Himmel auf die Erde gestiegen. Nicht weniger deutlich ist das scharf geschliffene Logion von der kampfgerüsteten Nachfolge: „Ich bin gekommen, nicht den Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert" (Matth. 10, 34 f. Luk. 12, 51). Unzweideutig klar wird die Formel in Verbindung mit dem Menschensohntitel: „Der Menschensohn ist gekommen, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösepreis zu geben für viele" (Mark. 10, 45). Das alles sind synoptische Jesusworte. Aber sie sind nicht weniger bestimmt als das johanneische:

„der Menschensohn ist vom Himmel herabgestiegen" (Joh. 3, 13 u. ö.). Sie sind um so beachtenswerter, weil sie schon in ihrer vorsichtigen Zurückhaltung den Stempel der Echtheit tragen. Beachten wir vor allem auch den ungesuchten Parallelismus zwischen der Parusie- und der Präexistenzformel: der Menschensohn w i r d kommen — der Menschensohn ist gekommen. Die Einheit der beiden Vorstellungselemente kann nicht treffender zum Ausdruck kommen als in dem Parallelismus dieser Formeln.

Aber der Inhalt des Menschensohntitels erschöpft sich für Jesus nicht in den besprochenen Gedanken. Das beweist schon die geheimnisvolle Art, wie er vom Menschensohn als von einer dritten Person und von seinem Kommen, nicht von seinem Wiederkommen sprach. Solche Aussagen sind um so auffallender, wenn dem „ich" der ersten Satzhälfte „der Menschensohn" in der andern entspricht. Man erinnere sich etwa an den Ausspruch: „Wer sich meiner und meiner Worte vor diesem sündigen Geschlechte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines himmlischen Vaters mit den heiligen Engeln kommt!" (Mark. 8, 38.) Hätte die Urgemeinde solche Worte erfunden, so hätte sie zweifellos auch in der ersten Satzhälfte den „Menschensohn" eingefügt. Aber im Munde Jesu hat das Seltsame dieser Redeweise einen tiefen Sinn. Der Herr verweist in solchen Aussprüchen auf die geheimnisvolle Doppelgestalt seines Wesens. Zwar sind alle scheinbaren Gegensätze in der Einheit seiner Person aufgehoben. Aber noch ist diese Einheit nicht äußerlich erkennbar. Dem sichtbaren Menschen, den man verleugnen und verkennen kann, stellt er deshalb den sich offenbarenden Menschensohn gegenüber, der erst kommen wird. Vom Menschensohn gilt dasselbe wie vom Gottesreich. Jesus hat deutlich verkündet, das Gottesreich sei schon gekommen. Aber ebenso bestimmt versichert er auch, daß es erst kommen, nicht wiederkommen werde. Das eine ist so richtig wie das andere. Denn es ist dieselbe geheimnisvolle Kraft, die sich in den gegenwärtigen schwachen Anfängen und in der zukünftigen Herrlichkeit offenbart. Ebenso ist es dasselbe göttliche Bewußtsein Jesu, das

sich jetzt in menschlicher Schwachheit und dereinst in göttlicher Herrlichkeit kundtut.

Mit dieser geheimnisvollen Betrachtungsweise vollzieht sich zugleich eine bedeutsame Weiterbildung der älteren Menschensohnvorstellung. Jesus wußte sich als den auf Erden leidenden und erniedrigten Menschensohn. Aber das Größte ist, daß er diese Erniedrigung nicht als zufällig, sondern als notwendig erkannte und damit die Erniedrigung ebenso wie die künftige Verherrlichung als Wesenselement in seine Menschensohnvorstellung aufnahm. Der erniedrigte Menschensohn und „der erhöhte Herr", wie ihn später die Gemeinde mit tiefem Verständnis seines messianischen Berufes genannt hat, gehören unlösbar zusammen. „Mußte nicht der Messias alles dieses leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehen?" (Luk. 24, 26.) Dem Judentum waren derartige Gedanken fremd. Niemand dachte etwa im Zeitalter Jesu an eine solche Beziehung zwischen dem jesaianischen Gottesknecht und dem Messias. Und wenn man daran gedacht hätte, so hätte von hier aus keine Brücke zu dem Menschensohn bei Daniel geführt. Jesus hat diese Brücke geschlagen. Wie sein Berufsbewußtsein Heilandsaufgabe und Messiasglorie in gleicher Weise umfaßte, so war beides auch in dem Menschensohngedanken vereinigt: „Der Menschensohn ist gekommen, um zu dienen und sein Leben als Lösepreis hinzugeben für viele" (Mark. 10, 45). Von hier aus versteht man die Verwendung des Menschensohntitels in den Leidensweissagungen, wie sie seit Cäsarea Philippi begegnen. Erniedrigung und Erhöhung des Menschensohnes stehen in solchen Aussprüchen dicht nebeneinander.

In diesen Zusammenhang gehört schließlich auch das dunkle Wort von der Lästerung des Geistes: „Wer ein Wort wider den Menschensohn sagt, dem wird vergeben werden; wer aber den Heiligen Geist lästert, dem wird weder hier noch dort vergeben" (Matth. 12, 32. Luk. 12, 10). Die Pharisäer hatten die Wundertätigkeit Jesu auf dämonische Kräfte zurückgeführt. Sie hatten also ein höheres Geisteswirken in seiner Person erkannt. Das unterschied sie von der großen Menge,

die gedankenlos an der äußeren Erscheinung des Menschensohnes haften blieb. Aber diese bessere Erkenntnis führte sie nicht zum Glauben, sondern zu böswilliger Verstockung. Den Gottesgeist, den sie erkannt hatten, stempelten sie zum Lügengeist. Darin lag das Furchtbare ihrer Sünde und ihrer Verkehrtheit. Wieviel besser war hier der Unverstand der Menge, die überhaupt nicht zum Wesen der geheimnisvollen Messiaspersönlichkeit Jesu vordrang. Gewiß war ihr Unglaube nicht ohne Schuld. Aber ihre Sünde richtete sich nur gegen den Messias in seiner Erniedrigung, gegen den erniedrigten Menschensohn, nicht gegen das göttliche Geheimnis seiner Persönlichkeit.

So tritt der „Menschensohn" schließlich als stehende Selbstbezeichnung an die Stelle des Messiastitels, den Jesus vermeiden wollte. Man empfindet das deutlich, wenn der Herr unter Berufung auf seine Menschensohnwürde messianische Hoheitsrechte in Anspruch nimmt. Als Menschensohn hat er das Recht der Sündenvergebung, wie er die Gewalt hat, Wunder zu wirken (Mark. 2, 10). Als Menschensohn ist er Herr auch über den Sabbat (Mark. 2, 28). Als Menschensohn steht er im Gegensatz zu Johannes dem Täufer, dessen ernste Bußpredigt er durch die frohe Botschaft von der Freiheit und Freude der Gotteskinder vollendet (Matth. 11, 18—19).

Daß Jesus den Menschensohntitel an Stelle des Messiasnamens gewählt hat, ist verständlich. Es geschah zunächst, um seinen Messiasanspruch vor Mißdeutungen zu schützen. Der Titel „Menschensohn" schloß jede irdisch-nationale Prärogative aus. Zugleich hatte er etwas Dunkles und Geheimnisvolles, das zu tieferem Nachdenken zwang. Auch die Jünger haben gewiß nicht beim ersten Mal, da sie ihn hörten, an den „Menschensohnähnlichen" der Apokalyptik gedacht. Je öfter sie freilich das Wort im Munde Jesu vernahmen, um so nachdenklicher mußten sie werden. Erst die deutliche Anspielung auf Daniel (Dan. 7, 13), die der Herr gegen Ende seines Lebens mit dieser Selbstbezeichnung verband, hat sie zur vollkommenen Klarheit geführt.

Der Menschensohntitel, wie ihn Jesus verstanden hat, war gleichzeitig auch der beste Ausdruck seines messianischen Bewußtseins. Der

vorzeitliche, der erniedrigte und erhöhte Menschensohn ist das dreifache Symbol seines messianischen Königtums. Sein vorzeitlicher Ursprung begründet seine Stellung als religiöses Heilsgut. Im erniedrigten Menschensohn offenbart sich der göttliche Heilandsberuf des Messias. Das Bild des kommenden Menschensohnes verkündet den nahen geistigen Triumph seiner Menschheit und seiner messianischen Wirksamkeit auf Erden[40].

Als weiterer messianischer Titel und zugleich als Selbstbezeichnung Jesu begegnet in den Evangelien der Name „Gottessohn" oder einfach „der Sohn". Auch diese Bezeichnung hat eine Geschichte. Das Alte Testament und das Judentum nennen diejenigen „Gottessöhne", die zu Gott in besonderer Beziehung stehen. So heißen nicht bloß die Engel „Gottessöhne" (im Anschluß an 1 Mos. 6, 1—4), auch der gerechte Israelit (Job 1, 6; 2, 1. Ps. 89, 7 u. ö. 5 Mos. 14, 1; 32, 5. Is. 43, 6 u. ö.), der theokratische König (2 Kön. 7, 13 ff. Ps. 89, 26 ff.) und das ganze Volk Israel (2 Mos. 4, 22 f.) wird als „Gottes Sohn" bezeichnet. Wichtiger als diese farblose Verwendung des Wortes ist sein Gebrauch als messianischer Titel. Wann der Ausdruck in die messianische Terminologie einrückt, läßt sich nicht mehr feststellen. Ob der „Gottessohn" des zweiten Psalmes von Anfang an messianisch gedeutet wurde, bleibt zweifelhaft. Aber sicher ist, daß schon im vierten Esrabuch der Messias im auszeichnenden Sinne „Sohn Gottes" genannt wird; doch handelt es sich noch nicht um eine stehende messianische Formel[41].

Dagegen ist dem Evangelium die Verwendung der Bezeichnung „Gottessohn" schon als formelhafter Messiastitel geläufig. Wenn Petrus das begeisterte Bekenntnis ablegt: „Du bist der Messias, der Sohn Gottes" (Matth. 16, 16. Joh. 6, 70), wenn Kaiphas an Jesus die feierliche Frage stellt: „Bist du der Christus, der Sohn Gottes?" (Matth. 26, 63), wenn selbst die Dämonischen den Herrn als den „Sohn Gottes" (Mark. 3, 12; 5, 7 u. ö.) begrüßen, so kann die messianische Bedeutung dieses Titels in keinem Falle zweifelhaft sein. Die

Vorstellung, die man damit verband, deckte sich natürlich in jedem Falle mit der Auffassung, die man sich von der Person des Messias gebildet hatte.

Viel bedeutsamer erscheint der Sohnestitel als Selbstbezeichnung Jesu. Wenn Jesus gerade ihn gewählt hat, dann war er ihm sicher mehr als eine leere Formel; dann muß er irgendwie seinem höheren, übermenschlichen Bewußtsein in besonderer Weise entsprochen haben. Eine radikale Kritik bestreitet freilich, daß er ihn überhaupt von sich gebraucht habe. Sie versichert uns, daß es sich hier um eine Formel handle, die mehr hellenistischen als jüdischen Einschlag verrate.

Der Ausdruck „der Sohn Gottes" ist zunächst vieldeutig und unbestimmt. Er kann jeden wirklichen oder vermeintlichen Gottesgesandten in jeder Religion bezeichnen. Das Judentum hat die Bezeichnung gekannt, der Hellenismus ebenfalls. Die religionsgeschichtliche Untersuchung muß aber zwei Tatsachen feststellen. Der Hellenismus hat es niemals zu einer eindeutig bestimmten, terminologisch klaren Verwendung dieser Formel gebracht. Das Judentum kennt zwar nicht die stehende Formel υἱὸς θεοῦ, wohl aber gilt ihm das Prädikat „Gottessohn" als messianischer Ehrenname, und die Evangelien verwenden die Bezeichnung in demselben Sinne.

So ergibt sich von vornherein die sichere Folgerung: Wo immer die Bezeichnung „Gottessohn" nicht als vage religiöse Formel, sondern als offenkundiger Messiasname erscheint, ist sie jüdischen, nicht hellenistischen Ursprungs. Nur eines könnte dieses Ergebnis erschüttern. Es müßte sich mit der Bezeichnung eine so neue und fremdartige Vorstellung verbinden, daß sie nur aus hellenistischen Gedankenkreisen erklärlich wäre. Das ist aber in den Evangelien nirgends der Fall. Allerdings erscheint der Sohn Gottes als Wundertäter; aber diese Vorstellung ist ebensogut jüdisch wie hellenistisch. Im rabbinischen Messianismus steigert sich der Wundergedanke sogar ins Phantastische und Groteske.

Dazu kommt eine weitere Beobachtung. Jesus hat sich in den synoptischen Berichten und, von wenigen Ausnahmen abgesehen (vgl. Joh.

9, 35; 10, 36), auch bei Johannes überhaupt nicht υἱός τοῦ θεοῦ, sondern immer nur ὁ υἱός, „der Sohn" genannt. Auch diese Bezeichnung, die mit der hellenistischen Formel überhaupt nicht mehr verglichen werden kann, war zunächst messianisch gemeint; aber sie trägt, wie man bemerkt hat, einen mehr dogmatischen Charakter. Immer nur zur Unterscheidung vom Vater gebraucht, stellt sie den Messias in eine ganz einzigartige Beziehung zu Gott, die ihn über alle geschaffenen Wesen erhebt. Sie führt über die spätjüdische Bezeichnung weit hinaus. Wenn sich diese Weiterbildung erst bei Johannes nachweisen ließe, wäre die Kritik um eine „Erklärung" nicht verlegen. Aber schon die synoptischen Evangelien haben die Formel ὁ υἱός; und sie kennen sie ausschließlich als Selbstbezeichnung Jesu! Das drängt notwendig zu dem Schluß: Jesus hat die Formel ὁ υἱός als Selbstbezeichnung verwandt. Wir machen hier dieselbe Beobachtung wie bei der Menschensohnformel. Der Herr knüpfte an eine messianische Bezeichnung an, die ebenso geeignet war, sein Geheimnis anzudeuten, als es zu verhüllen. Zugleich bildet er die zu Grunde liegende Vorstellung so vollkommen um, daß sie zur Einkleidung seines göttlichen Messiasbewußtseins geeignet ward.

Diese Erkenntnis wird durch eine andere Erwägung zur höchsten Gewißheit erhoben. Jesus hat wirklich jenes einzigartige Sohnesbewußtsein in sich getragen, das die Formel ὁ υἱὸς voraussetzt. Bereits im Wort des Zwölfjährigen hatte es sich angekündigt: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" (Luk. 2, 49.) Marias liebevoller Vorwurf hatte sich auf das Recht eines irdischen Vaters und einer irdischen Mutter an ihrem Kinde berufen: „Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht!" (Luk. 2, 48.) Jesus antwortete mit dem höheren Rechte seines himmlischen Vaters. Schon hier offenbarte er sich als „der Sohn" in einzigartigem Sinne.

Noch deutlicher wird diese Offenbarung in seinem späteren Leben. Jesus hat sich niemals mit andern Menschen in seinem Verhältnis zum himmlischen Vater auf eine Stufe gestellt. Davon war be-

reits die Rede. Nicht einmal im Gebet hat sich der Herr mit seinen Jüngern zusammengestellt. Er sagt nicht: Lasset uns beten, sondern: „So sollt ihr beten!" (Matth. 6, 9) oder: „Wenn ihr betet, so sprechet also!" (Luk. 11, 2.) Freilich handelt es sich bei alledem um feine, fast unauffällige Unterschiede. Aber gerade dieser Umstand beweist die Echtheit und Unabhängigkeit der betreffenden Aussagen. In ihrer Unauffälligkeit haben sie nichts Gekünsteltes, nichts Gesuchtes; sie erscheinen als die spontanen Äußerungen eines übermenschlichen Selbstbewußtseins, das sich selbst in den geringsten Kundgebungen und bei den unbedeutendsten Anlässen verrät. Darum sprechen sie als unwiderlegliche Zeugen für das einzigartige Sohnesbewußtsein Jesu, für ein Sohnesbewußtsein, wie es die Formel ὁ υἱός mit aller Klarheit zum Ausdruck bringt. So erscheint auch von hier aus der Gebrauch dieser Formel als Selbstbezeichnung Jesu gesichert.

Übrigens steht sie bei den Synoptikern nur vereinzelt. Aber wo sie begegnet, besagt sie nicht bloß das einzigartige, sondern auch das übergeschöpfliche Selbstbewußtsein Jesu. Zu den geheimnisvollsten Herrenworten gehört jenes vom Nichtwissen des Gerichtstages. „Jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater" (Mark. 13, 32). Man müßte das ganze Evangelium verwerfen, wollte man die Ursprünglichkeit dieses Wortes bezweifeln. Die Theologie der Urgemeinde hätte sicher kein Logion geschaffen, das die göttlichen Hoheitsrechte des Sohnes zu beschränken scheint. Um so wertvoller ist der Ausspruch für das Verständnis des Sohnesbewußtseins Jesu. Der Herr hat nicht bloß die Menschen, sondern auch die Engel als „Gottessöhne" betrachtet. Trotzdem stellt er sich hier als „den Sohn" über beide. Und wie sich Engel und Menschen durch ihre Natur als besondere Gattungen unterscheiden, so muß sich der Sohn auf Grund seiner Natur über sie erheben. Er gehört also um seiner innersten Wesensart willen über beide und darum an die Seite Gottes. Das fordert aber die Gottessohnschaft Jesu in metaphysischem Sinne.

Man muß mit diesem Logion die Parabel von den ungetreuen Winzern zusammenstellen (Mark. 12, 1—12 u. Par.). Das Gleichnis bewegt sich in geläufigen alttestamentlichen Vorstellungen. Aber ein Zug ist völlig neu: Jesus steht hier als der einzige, vielgeliebte Sohn und Erbe den Knechten, d. h. den alten Propheten, gegenüber. Darin spricht sich wiederum jenes einzigartige Verhältnis des Sohnes zum himmlischen Vater aus, das nur als übergeschöpfliche, wesenhafte Sohnschaft gedacht werden kann.

Von hier aus gelangt man auch zum Verständnis des berühmten messianischen Jubelrufes in der „Spruchquelle": „Vater, Herr des Himmels und der Erde, ich danke dir, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart hast. Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Matth. 11, 25 ff. Luk. 10, 21 f.). Das Wort ist heute wieder viel umstritten; aber es gibt keinen vernünftigen Grund, den man gegen seine Echtheit vorbringen könnte. Wenn wirklich der Text bei Lukas ursprünglich gelautet hat: „Niemand hat den Vater erkannt als der Sohn, und niemand den Sohn als der Vater und wem es der Sohn offenbaren will", so bedeutet das keine wesentliche Änderung gegenüber Matthäus. Die Doppelform — hier auch der Aorist, dort das Präsens — erklärt sich am einfachsten, wenn der griechische Text eine Übersetzung aus dem Aramäischen ist. Weit entfernt, die Zuverlässigkeit unseres Wortes zu gefährden, verankert sie es unerschütterlich in der ältesten aramäischen Überlieferung[42].

Das allein sollte den Gedanken an einen hellenistischen Ursprung unseres Logions fernhalten. Übrigens verrät schon seine ganze Klangfarbe die jüdisch-orientalische Herkunft. Das gilt nicht bloß von seiner Form — schon die Einleitung: εὐδοκία ἔμπροσθέν σου begegnet häufig in jüdischen Gebeten[43] —, sondern ebenso von seinem Inhalt. Das „Erkennen" Gottes im Sinne eines einzigartigen Gnadenverhältnisses zu dem Erkannten ist eine geläufige alttestamentliche (vgl. Amos 3, 2; Jer. 1, 5) und jüdisch-orientalische Vor-

stellung[44]. Dasselbe gilt von dem Begriff der Gotteserkenntnis auf Grund einer besondern Gottesoffenbarung. Mit Recht sieht deshalb Ed. Norden[45] in dem messianischen Jubelruf „die weltgeschichtliche Antithese" zu dem griechischen Intellektualismus. Hier die Überzeugung, wie sie einmal Areios Didymos ausspricht, daß nur der Weise fromm sei, weil nur er ein richtiges Wissen vom Wesen Gottes habe; dort die Anschauung, daß alle wahre Gotteserkenntnis Offenbarung, erleuchtetes Schauen, nicht Wissen sei. Aber auch die spätere hermetische Mystik, die zweifellos aus jüdisch-orientalischen Voraussetzungen zu erklären ist, bietet trotz formaler Ähnlichkeiten keine sachlichen Vergleichspunkte zu unserem Logion. Vor allem fehlt dieser theosophischen Mystik der Gedanke einer Vermittlung durch den einen Offenbarungsträger[46]. Übrigens scheitert jeder Versuch, das Logion etwa im Sinne des mystischen Doppelerkennens zu deuten, schon an seinem einfachen Wortlaut[47].

Um so verständlicher ist das Wort im Munde Jesu. Es enthält keinen einzigen Gedanken, dem wir nicht auch sonst in Aussprüchen des Herrn begegneten. War es denn nicht die schmerzliche und doch wieder freudige Erfahrung seines Lebens, daß er gerade bei denen kein Verständnis fand, bei denen er es am ehesten erwarten mußte, während er bei armen Fischern, ungebildeten Handwerkern und verachteten Zöllnern seine ersten und treuesten Jünger warb? Und wie oft hat der Herr, ganz wie es das Logion voraussetzt, von den Geheimnissen des Gottesreiches gesprochen, die ihm allein bekannt und vertraut waren! Alle Verheißungen, die er machte, alle Forderungen, die er stellte, alle Entscheidungen, die er traf, künden von jenem göttlichen Machtbewußtsein seiner Seele, wie es das Logion offenbaren will. Er redete wirklich wie einer, der Macht hat, wie einer, der wußte, daß ihm alles von seinem himmlischen Vater übertragen sei, und daß er über Himmel und Hölle zu entscheiden habe. Was vielleicht noch am ehesten überraschen könnte, ist der Gedanke von der Nichterkennbarkeit des Sohnes. Aber auch dafür bietet ein anderes Jesuswort die Parallele. Die Antwort, die der Herr auf

das Messiasbekenntnis des Petrus gab, setzt in gleicher Weise voraus, daß eine tiefere Erkenntnis des Sohnes alle menschlichen Kräfte übersteigt: „Nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist“ (Matth. 16, 17). Man könnte das sinngemäß mit den Worten umschreiben: Den Sohn kennt niemand als der Vater und wem es der Vater offenbaren will. Es liegt darin eine Bestätigung und, wenn man will, eine Ergänzung des messianischen Jubelrufes.

So ist kein einziger Gedanke in diesem Selbstbekenntnis fremdartig und überraschend. Neu ist nur die Klarheit und Schärfe, mit der Jesus hier seine innersten Gedanken offenbart. Daß er in einziger Weise Gott nahe sei, daß er in vollkommenster Einheit mit ihm rede und handle, daß er über alle Geschöpfe erhaben unmittelbar an Gottes Seite stehe, hat der Herr immer und immer wieder erklärt. Aber wir kennen kein anderes synoptisches Jesuswort, das sein inniges, einzigartiges Gottesverhältnis so rundweg als wesenhafte Gottessohnschaft ausspricht wie der messianische Jubelruf. Vater und Sohn sind gleich! (Vgl. Joh. 10, 30.) Die Erkenntnis des Vaters steht auf einer Stufe mit der Erkenntnis des Sohnes! Und das will nicht aus modernen Reflexionen, sondern von dem jüdischen Gottesgedanken her verstanden werden. Nach alttestamentlicher Denkweise beruht das vollkommene religiöse Verhältnis auf einer vorausgehenden Gnadentat Gottes, auf dem Erkanntwerden des Menschen durch Gott. Aber dieses göttliche Erkennen bedeutet zugleich ein göttliches Anerkennen; als lebendige Geistestat ist es Erkenntnis und Liebe zumal. Es ist die gnädige Herablassung Gottes zu dem Menschen, ohne die wir ihm niemals nahe kämen. Demgegenüber steht der ergänzende Gedanke, daß kein Mensch Gott wahrhaft zu erkennen vermag (vgl. Joh. 1, 18; 6, 46). Allerdings gibt es eine Gotteserkenntnis im Glauben auf Grund göttlicher Offenbarung. Aber sie enthüllt nicht das innerste Wesen Gottes. Auch ist sie mehr göttliche als menschliche Tat. Am wenigsten hat sie etwas mit dem religiösen Intellektualismus der griechischen Philosophie gemein. Sie ist vielmehr die übernatür-

liche Ergriffenheit der Seele in Glaube und Liebe zumal. In diesem Sinne hat denn auch der hl. Paulus das echte religiöse Verhältnis im Kampfe mit der unfruchtbaren Gnosis der Irrlehrer gezeichnet:

Die Gnosis bläht auf, die Liebe erbaut.
Wenn einer glaubt, etwas erkannt zu haben,
so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll.
Wenn aber einer Gott liebt,
so ist er von Gott erkannt worden (1 Kor. 8, 1—3).

In echt jüdischer Denkweise spielt hier der Apostel mit den Begriffen „Erkennen" und „Liebe". Die wahre Gotteserkenntnis ist die christliche Gottesliebe. Aber dieses liebende Erkennen und diese erkennende Liebe ist im Grunde keine menschliche, sondern eine göttliche Tat. „Wenn einer Gott liebt", dann hat er nicht etwa Gott erkannt, sondern ist von Gott erkannt worden. In ähnlicher Weise schreibt der Apostel an die Galater: „Jetzt, nachdem ihr Gott erkannt habt, oder richtiger, von ihm erkannt worden seid" (Gal. 4, 9). Der zu Grunde liegende Gedanke ist immer derselbe. Alles menschliche Verhältnis zu Gott beruht auf dem göttlichen „Erkennen". Nur dem Schöpfer kommt das Erkennen zu, dem Menschen aber, erkannt zu werden.

Erst von hier aus wird der Anspruch Jesu verständlich. Sein Verhältnis zu Gott gründet nicht auf einem Erkanntwerden, sondern auf einem Erkennen. Er allein kennt Gott, und er kennt ihn in einzig vollkommener Weise. Er erkennt ihn mit der Vollkommenheit, wie er selber von Gott erkannt ist. Und diese Erkenntnis kommt ihm zu, weil er der „Sohn" ist. Das bedeutet den Anspruch der Gottgleichheit auf Grund seiner Natur.

Fast als ob diese Aussage noch nicht scharf und bestimmt genug wäre, wird sie in zweifacher Weise bestätigt. In der Gotteserkenntnis Jesu hat alle abgeleitete menschliche Erkenntnis ihren Ursprung. Niemand kommt zum Vater, wenn nicht durch Jesus. Das ist das eine. Das andere ist die Unerkennbarkeit des Sohnes, die in seinem göttlichen Erkennen begründet ist. Göttliches Erkennen und göttliches Nicht-Erkanntwerden gehören bei dem Sohne ebenso notwendig wie

bei dem Vater zusammen. Nicht anders wie der Vater besitzt der Sohn die auszeichnenden Prädikate der Gottheit.

Über diese Höhe göttlicher Selbstoffenbarung führt kein anderes Jesuswort hinaus, auch nicht der trinitarische Taufbefehl des Auferstandenen. Nicht einmal das Johannesevangelium, das so geflissentlich die Selbstoffenbarungen Jesu gesammelt hat, konnte von Größerem berichten. Was gab es auch Größeres als das klare Bekenntnis wesensgleicher Gottessohnschaft? Die gesamte johanneische Christologie ist nur eine Entfaltung dieses messianischen Jubelrufes der „Spruchquelle".

Selbstzeugnisse Jesu stehen im vierten Evangelium freilich häufiger als bei den Synoptikern. Aber sie bringen im Grunde nichts Neues. Sie sprechen von der Einheit des Wirkens (Joh. 5, 17 30), des Seins (Joh. 10, 28—30; 14, 10; 17, 23) und des Wesens (Joh. 5, 26), die zwischen Vater und Sohn besteht. Das liest man ebenso bei den Synoptikern. Auch die Betonung des vorzeitlichen Ursprungs (Joh. 17, 5; 8, 58), das Bewußtsein, vollendete Gottesoffenbarung zu sein (Joh. 14, 9), selbst die Forderung göttlicher Verehrung (Joh. 5, 23) ist bei den Synoptikern zwar nicht in derselben Form, aber doch mit ähnlicher Deutlichkeit ausgesprochen. Neu ist im vierten Evangelium höchstens die Bezeichnung als „Gott", die der Herr in der begeisterten Anrede des Apostels Thomas entgegennimmt (Joh. 20, 28). Was bedeutet aber schließlich noch das Wort, wo die Sache vorher feststand?

Man hat freilich die häufige Selbstbezeichnung Jesu als „der Sohn" oder auch als „Gottessohn" im vierten Evangelium beanstandet. Sie kennzeichne den hellenistischen Charakter des johanneischen Christusbildes. Geben wir zu, daß das vierte Evangelium möglicherweise in seiner frei erläuternden Wiedergabe der Reden Jesu den Gottessohntitel auch dort verwendet, wo er vielleicht ursprünglich nicht verwendet wurde. Aber was besagen im Grunde solche äußern Unterschiede? Sie zeigen uns höchstens, daß ein heidenchristliches Evangelium, das für gebildete hellenistische Kreise be-

rechnet war, in einer Sprache redete, die seinen Lesern verständlich und vertraut war. Vom jüdischen Menschensohn wußten diese so gut wie nichts, um so mehr von heidnischen Götter- und Gottessöhnen. Die vorchristliche Erlösererwartung hatte sich ja keineswegs auf Palästina beschränkt. Es gab auch heidnische Heilandsgestalten[48], die den oberflächlichen Blick an das christliche Heilandsbild erinnern konnte. Deswegen war es zweifellos die Absicht des Evangelisten, den einen wahren Gottessohn Jesus den falschen Gottes- und Göttersöhnen des Heidentums möglichst wirksam und überzeugend gegenüberzustellen. Dabei muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß das vierte Evangelium manches Jesuswort in die hellenistische Formensprache übersetzt hat, ohne deswegen seinen Grundgedanken zu verändern. Übrigens ist es nur ehrlich, einzugestehen, daß wir über die hellenistischen Gottessöhne so gut wie gar nichts mit Bestimmtheit wissen können[49]. Die Quellen, die uns darüber belehren, sind entweder christlichen Ursprungs oder verraten wenigstens den Einfluß der christlichen Glaubenssprache. — —

Wir stehen am Ende dieser Untersuchung. Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu ist geschichtliche Tatsache. Was uns der ganze Eindruck seiner Persönlichkeit ahnen ließ, bestätigt die Aussprache seines innersten Bewußtseins. Und das heißt nicht bloß, daß Jesus an göttliche Kräfte in seinem Innern geglaubt habe. Er hielt sich auch nicht bloß für einen begnadeten Menschen, auf den sich Gottes Kraft und Majestät gleichsam herabgelassen hatte. Unendlich Größeres hat er für sich in Anspruch genommen. Gottes- und Geistesträger sind zu Recht oder zu Unrecht in allen Zeiten aufgestanden. Aber nie hat sich einer von ihnen mit dem innewohnenden Gottesgeist identifiziert[50]. Nur Jesus hat das getan. Das ist seine göttliche Größe. Er ist des Vaters wesensgleicher Sohn, also eine göttliche Person. Gewiß bleibt er sich neben seiner Göttlichkeit auch seiner Menschlichkeit voll bewußt. Aber nicht der Geist ist in den Menschen aufgenommen worden, sondern umgekehrt. Das persönliche göttliche

Pneuma, das in ihm handelt und spricht, ist der selbstmächtige Träger seines Menschenwesens. Nicht anders, wie wir als geistige Persönlichkeiten eine wahre geistige und eine wahre leibliche Natur in uns vereinigen, so will Jesus als göttliche Person eine wahre göttliche und eine wahre menschliche Natur in sich verbunden wissen.

Das alles sind auch keine überflüssigen dogmatischen Reflexionen. Es hängt unendlich vieles daran. Schon die Klarheit und Reinheit des christlichen Gottesgedankens. Niemals kann der persönliche Gott so in eine menschliche Person eingehen, daß er sein innerstes Wesen an diese mitteilt. Niemals kann eine menschliche Person, und wäre es die heiligste und am meisten begnadete, im Meere göttlicher Vollkommenheit ihr eigenes Selbst und ihr eigenes Sein mit dem göttlichen vermischen. Nie vermag sie, mit Gott völlig eins geworden, an seiner Stelle Quellgrund und Zielpunkt unseres religiösen Lebens zu werden. Aber Jesus hat das für sich in Anspruch genommen. Er ist vollkommen an Gottes Stelle getreten. Das fordert die göttliche Selbstmacht und die göttliche Urständigkeit seines ganzen Wesens. Das will die Kirche in dem Satze aussprechen: Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus [51].

II. Die messianische Verkündigung

5. Der neue Gottesglaube

Man hat das Evangelium Jesu die frohe Botschaft von Gottes Vatergüte genannt. Darin läßt sich das Große und Neue des christlichen Glaubens wirklich zusammenfassen. Schon die Propheten hatten die kommende Heilszeit als Offenbarung göttlicher Vatergüte gepriesen (Jer. 3, 19 22. Js. 66, 13. Os. 14, 4). Aber die Formel erschöpft nur dann den Inhalt der Verkündigung Jesu, wenn man sie in der ganzen Tiefe ihrer Bedeutung verstanden hat.

Vor allem müssen wir uns über eines klar sein: Es hängt so wenig von der mechanischen Feststellung ab, wie oft sich der Vatername als Gottesbezeichnung in den Evangelien findet. Im Markusevangelium nennt Jesus nur ein einziges Mal Gott den Vater der Menschen (Mark. 11, 25), so oft er auch von Gott als seinem Vater im auszeichnenden Sinne spricht. Der Name allein tut es nicht. Wollte man nur nach dem Vorkommen des Namens urteilen, dann stünde das Alte Testament gewiß nicht hinter den Evangelien zurück. Denn die Gottesbezeichnung „Vater" war sowohl dem Alten Testament wie dem Spätjudentum geläufig.

Also nicht auf den Namen kommt es an. Aber vielleicht entscheidet die Glut und die Innigkeit religiöser Gefühle, welche man in diese Bezeichnung hineingelegt hat? Wenn dem so wäre, dann hätte der christliche Gottesglaube vor der Psalmenfrömmigkeit wenig oder nichts voraus. Sind es doch Klänge lauterster, innigster Gottesliebe, die uns aus Liedern wie diesem entgegentönen: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; ob Leib und Seele verschmachten, so bist doch du, o Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil in Ewigkeit!" (Ps. 73, 25 26.) Und wie jubelt der

Gedanke an den gütigen Vatergott im 103. Psalm zum Himmel auf: „Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nie, was er dir Gutes getan. Alle deine Sünden hat er dir vergeben und alle deine Gebrechen geheilt; dein Leben hat er vom Verderben erlöst und mit Gnade und Barmherzigkeit dich gekrönt.... So hoch der Himmel über der Erde, so läßt er seine Gnade walten über alle, die ihn fürchten. So fern der Morgen vom Abend, so läßt er die Sünden von uns fern sein. Und wie ein Vater sich über sein Kind erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten" (Ps. 103, 2 ff.).

Was ist also das Neue am christlichen Gottesglauben? Es ist schwer, das mit wenigen Worten zu sagen. Aber es liegt zunächst in der innern Harmonie des christlichen Gottesbegriffs und des christlichen Frömmigkeitsideals. Wo immer die vorchristliche Menschheit sich Gott mit Entschiedenheit zuwandte, rückte der Gedanke an eine furchtbare, unergründliche Majestät in den Vordergrund. Wohl fehlte auch der vorchristlichen Frömmigkeit nicht ganz das welteroberende, todüberwindende, himmelstürmende „Dennoch" einer vertrauenden Kindesliebe, die nicht bloß von der ewigen Güte redet, sondern sie im Herzen glaubt. Aber ein verhängnisvoller Zwiespalt blieb bei alledem zurück. Das Vertrauen versank so leicht in ein Meer von Zweifel, dunkler Rätsel, ungelöster Schwierigkeiten, die der Gottesgedanke dem vorchristlichen Menschen aufgab. Man braucht nur einen Blick in die alttestamentlichen Schriften zu werfen. Neben den Jubelliedern sonnigen Gottvertrauens stehen hier die schwermütigen Elegien suchender, ringender, bangender Seelen. Trotz der wunderbaren Blüten alttestamentlicher und spätjüdischer Frömmigkeit darf man behaupten, daß auch hier die ganz persönliche, kindliche Hingabe an die Vatergüte Gottes noch nicht zum beherrschenden Lebensgefühl der Religion geworden ist.

Erst Jesus hat die befreiende Tat vollbracht. Nicht dadurch, daß er bloß vom sünderliebenden, gnädigen Vatergott redete, sondern dadurch, daß er Geist und Herz diesen Gott erfassen lehrte, daß er den lebendigen, freudigen Glauben daran möglich machte. Er gab dem

Gottesgedanken seine höchste Klarheit und seine volle Kraft.

Wenn man feststellen will, was die neue Gottesoffenbarung gebracht hat, so darf man die Höhe des alttestamentlichen Gottesbegriffs nicht unterschätzen. Er vereinigte schon die beiden Wesensmerkmale des christlichen Gottesgedankens: unendliche Vollkommenheit und absolute Persönlichkeit. Die Erkenntnis des ersten Momentes bewahrte die jüdische Religion vor den Verirrungen des heidnischen Polytheismus, die Erkenntnis des zweiten vor dem Monismus der antiken Kulturreligionen.

Nicht anders als der Gott des Alten Testaments ist denn auch der Gott, den Jesus verkündet, persönlicher Wille, dessen Macht und Weisheit die Welt durchwaltet. Er ist freier Schöpfer und Erhalter alles dessen, was ist und was täglich geschieht. Er ist unbeschränkter Gebieter über Welt und Seele. Der Himmel ist sein Thron, und die Erde der Schemel seiner Füße (Matth. 5, 34 f. Mark. 10, 27; 14, 36). Die ganze Natur steht im Dienste seiner beherrschenden Allmacht (Matth. 6, 28 ff. u. ö.). Aber auch das kleine Menschenwesen gehört ihm wie eine Sache, über die er unbedingt verfügen kann. Ewiges und irdisches Heil liegt bei dem, der die Menschenherzen kennt und lenkt, der Ziel und Ausgang jedes Menschenlebens bestimmt (Luk. 16, 15; 12, 20. Matth. 10, 28). Und dieser Gott ist absolute Gerechtigkeit, die „einem jeden vergilt nach seinen Werken" (Matth. 16, 27).

Aber Jesus hat das alles nicht in trockenen theologischen Axiomen vorgebracht. Das Neue und Wundervolle seines Gottesglaubens liegt gerade darin, daß er die Menschen solche Wahrheiten unmittelbar erleben und verstehen lehrte. Er öffnete ihnen das Auge der Seele, daß sie selber schauten, was sie zuvor vielleicht in abstrakten Sätzen festhielten. Er lehrte sie, Gottes Willen in allem zu sehen, auch im Gewöhnlichsten, was geschieht; im Allergrößten und im Allergeringsten, an dem wir sonst achtlos vorübergehen. Gott ist es, der den Regen

schenkt und die Sonne scheinen läßt (Matth. 5, 45), der die Lilien des Feldes kleidet und die jungen Raben nährt, ohne dessen Wille kein Sperling vom Dache und kein Haar von unserem Haupte fällt (Matth. 6, 26 ff.; 10, 29 f.). Wie in der unabänderlichen Ordnung der Natur zeigt sich seine Hand in den Geschehnissen des Menschenlebens und der Geschichte. Das Gute und das Schlimme ist seine Gabe; auch das Schlimme, das scheinbar Sinnwidrige und Widergöttliche. Als Jesus vor dem furchtbarsten Geschick seines Lebens stand, durchleuchtete noch dieser Gedanke das Dunkel seiner Seele. Er sah nicht auf den Haß seiner Feinde und die schwarzen Gedanken seiner Verfolger, er wußte nur das eine: das ist Gottes Wille. Darum betete er nicht wie David: „Herr, schaffe mir Recht gegen meine Feinde", sondern: „Vater, dein Wille geschehe!" (Matth. 26, 39 u. Par.)

Zu diesem starken Gottesglauben wollte er die Menschen emporführen. Dabei glaubte er die freien Zwischenursachen, menschliche Freiheit und dämonisches Geisteswirken, keineswegs ausgeschaltet; niemals hat er prädestinatianisch gedacht. Gottes Wille ist keine blindwirkende Macht, kein unentrinnbares Verhängnis. Man braucht bloß die Gebetsmahnungen des Herrn zu betrachten, um das bestätigt zu finden (Matth. 7, 7—10. Luk. 11, 5 ff.; 18, 1—8). Vertrauensvolles Gebet vermag alles bei Gott, selbst das Wunder steht ihm zu Gebote (Mark. 9, 28; 10, 27; 11, 23 f.). Aber ebenso wahr bleibt das andere: weder die freien Handlungen der Menschen noch die Macht der Dämonen noch die Wirkungskraft des Gebetes durchkreuzen Gottes Allmachtswillen. Was immer diese Ursachen wirken, ist schon als bestimmender Faktor in Gottes Rechnung eingestellt. Gottes Wille ist das Erste und das Letzte. Gottes Wille geschieht, sei es mit uns, sei es gegen uns (Matth. 10, 29 f.; 24, 6 u. Par. Mark. 13, 10; 14, 36).

Das war der Vorsehungsglaube Jesu. Dabei handelte es sich nicht um völlig neue Gedanken. Es sind die Motive und Gedanken der Psalmenfrömmigkeit. Aber neu ist die Kraft und die Folgerichtigkeit, mit der Jesus im eigenen Leben diesen Glauben bewährte und auch seine Jünger bewähren lehrte. Er ließ sie nicht nur

beten: „Dein Wille geschehe wie im Himmel.“ Er hat sie mit dem unerschütterlichen Bewußtsein erfüllt, daß nichts besser, größer und erhabener sei als dieser Wille.

Aber der Gott, den Jesus verkündet, ist nicht bloß Allmachtswille. Er ist unbedingter Vollkommenheitswille. „Gott allein ist gut“ (Matth. 19, 17. Luk. 18, 19). Somit nahm er wiederum den Gottesbegriff des Alten Testaments auf. Auch Jahve ist ein heiliger Gott und ein strenger Vergelter, dem man nur in Heiligkeit nahen darf. Jesus hat den Ernst dieses Gottesglaubens sogar noch verschärft, indem er dem Vergeltungsgedanken seine ganz persönliche Note gab und ihn aufs engste mit dem Jenseitsglauben verband (Matth. 5, 22 29; 7, 1 f.; 18, 23 ff.). Unauslöschlich tief hat er die Idee der sittlichen Weltordnung im christlichen Bewußtsein verankert.

Und doch ist sein Evangelium das Evangelium von Gottes Vatergüte. Das scheint ein Widerspruch zu sein. Aber gerade darin, daß er diesen scheinbaren Widerspruch verstehen lehrte, liegt wiederum das Große und Neue seines Gottesbegriffes. Man hat einmal gesagt, Jesus habe die göttliche Liebe als das strahlende Wesen Gottes auf dem nächtlichen Hintergrund seiner Majestät und Gerechtigkeit geoffenbart. Das ist nicht unrichtig, aber es besagt nicht alles. Es läßt immer noch die Vorstellung aufkommen, als seien göttlicher Vollkommenheitswille und göttlicher Liebeswille irgendwie verschiedene Dinge. So hat es die vorchristliche Frömmigkeit bisweilen vorgestellt. Aber gerade dadurch leitete Jesus von dem alten zum neuen Gottesgedanken über, daß er dieses Nebeneinander von sittlicher Majestät und göttlicher Vatergüte ablehnte und das eine in dem andern und das andere in dem einen begreifen lehrte.

Gottes Vatergüte ist die Liebe eines *heiligen Gottes, der seine Geschöpfe zur Teilnahme an der eigenen Vollkommenheit berief.* Darum offenbart sie sich als Gabe und Aufgabe zugleich. Im Alten Bunde war die Mahnung ergangen: „Seid heilig, denn ich bin heilig, euer Herr und Gott!“ (3 Mos.

11, 44; vgl. 5 Mos. 18, 13.) Jesus hat dieses Wort im Sinne seiner neuen Botschaft verinnerlicht: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Matth. 5, 48). Nicht die Furcht vor dem unendlichen Herrn und Richter, sondern der kindliche Liebesdrang, dem Vater im Himmel ähnlich zu sein, wird zum höchsten Motiv der neuen Sittlichkeit.

Gottes Vatergüte bedeutet deshalb nicht schwächliche Nachsicht gegenüber seinen Geschöpfen. Sie zeigt keine Spur von Weichlichkeit und Kraftlosigkeit. Sie beruft nicht zum würdelosen Lebensgenuß, sondern zur höchsten Vollkommenheit des Gotteskindes. Darin liegt das Entscheidende. Erst in der starken, opfermutigen Überwindung alles sittlichen Unwertes wird die Gotteskindschaft vollkommen. Je größer die Lebensaufgabe, die Gott gestellt hat, um so herrlicher ist die Offenbarung seiner Vatergüte, die zur höchstmöglichen Gottverähnlichung drängt. Das Evangelium der Bergpredigt ist deshalb das Evangelium von Gottes Vatergüte, weil es die Größe der neuen sittlichen Aufgabe im Dienste der Gotteskindschaft herausstellt. Deshalb hat Jesus das Größte und Schwerste gerade unter Berufung auf Gottes Vatergüte und unter Hinweis auf das Glück echter Gotteskindschaft gefordert: „Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen, betet für eure Verfolger und Verleumder, auf daß ihr Kinder eures Vaters im Himmel seid, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse" (Matth. 5, 41 46). Man darf zusammenfassend sagen: Jesu Evangelium ist vor allem darum das Evangelium von Gottes Vatergüte, weil es die Offenbarung einer neuen Gerechtigkeit, einer neuen gottgewollten Lebensaufgabe ist.

Diese Auffassung setzt freilich eines voraus: den Glauben an die Erfüllbarkeit dieser Aufgabe. Aber Jesus hat die Macht der Sünde und die menschliche Schwachheit besser gekannt als irgend ein anderer. Er wußte, wie tief sie im menschlichen Herzen verwurzelt ist. Aus dem Herzen kommen die bösen Gedanken und Begierden (Mark. 7, 21). „Ihr, die ihr böse seid!" (Matth. 7, 11) ruft er den Menschen zu, wenn er ihnen Gottes absolute Güte gegenüberstellt. Und den-

noch hat er das Höchste und Schwerste von ihnen gefordert. Und dennoch erkannte er in der Größe dieser Forderung die Größe göttlicher Vatergüte. Und dennoch versichert er: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht" (Matth. 11, 30). Scheint das nicht ein unerträglicher Widerspruch? So müssen es schon die Jünger empfunden haben, als sie die zweifelnde Frage an den Meister richteten: „Wer kann denn überhaupt gerettet werden?" (Matth. 19, 25 26.) Was bedeutet die erhabenste Forderung und Zielbestimmung, wenn wir sie nicht erfüllen können? Aber die Antwort, welche sie erhielten, durchglühte trostvoll ihre Seelen: „Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alles ist möglich bei Gott." Zwar klingt das Wort so schlicht und anspruchslos; aber es war ein Feuerbrand, der die Welt entzündete. Man muß es nur einmal in die Sprache des Völkerapostels übersetzen: „Ich kann alles in dem, der mich stärkt" (Phil. 4, 13). Es ist unmöglich, etwas Größeres zu hoffen; aber es ist auch unmöglich, in dieser Hoffnung klein zu bleiben. Die Geschichte des Christentums hat es bewiesen. In dieser Hoffnung und in dieser Zuversicht hat es die Welt überwunden.

So sind wir denn in nichts mehr auf die eigene Kraft, sondern ganz auf Gott gestellt. In diesem starken Glauben vollendet sich das Evangelium von Gottes Vatergüte. Gottes Liebe ist es, die uns zum Höchsten berief. Aber diese Vatergüte gibt uns auch die Kraft, das Höchste zu erringen. Das heißt gewiß nicht, daß wir die Hände in den Schoß legen sollen, um auf die göttliche Kraft zu warten. Wozu hätte auch der Herr mit solchem erschütternden Ernste von der Dringlichkeit seiner Forderung gesprochen? Aber wir haben jetzt die felsenfeste Zuversicht, daß Gott das Seinige tun wird, wenn wir das Unsrige getan haben. Das ist die frohe Botschaft von Gottes Vatergüte.

Aus dem Glauben an diese Botschaft wächst aber auch das tiefste religiöse Erlebnis: die restlose und vertrauensvolle Hingabe an den gütigen Gotteswillen. Es erstarkt jene kindliche Zuversicht, die sich

nicht bloß auf dem Gebiet der sittlichen Pflicht, sondern im ganzen Leben bewährt. Es reift in der Seele etwas von dem wundervollen Gottvertrauen Jesu, das stärker ist als Leiden und Tod. Wo man einmal begriffen hat, daß Gottes Vatergüte uns zum Höchsten berief und das Größte gewährt, da kann die Überzeugung nicht mehr wanken, daß uns weder Großes noch Kleines versagt bleibt, wo immer es im Dienste der Seele nützlich und wertvoll ist. Darum wollte Jesus nichts von Furcht und Zaghaftigkeit im Herzen des Gotteskindes wissen. Ihm schien es schon ein Mißtrauen gegenüber Gottes Vatergüte, daß man sich überhaupt fürchten konnte: „Was seid ihr furchtsam, ihr Kleingläubigen?" fragte er vorwurfsvoll die Jünger im Seesturm (Matth. 8, 26. Mark. 4, 40). Uns scheint nichts selbstverständlicher als diese Furcht in höchster Lebensgefahr; ihm dünkte es mit größerem Recht ein Mangel an tiefem Gottvertrauen. Und so wenig wie die Furcht darf irgend eine Sorge die Seele des Gotteskindes bedrücken: „Euer Vater im Himmel weiß, wessen ihr bedürfet" (Matth. 6, 8). An dieser Zuversicht muß jede Sorge zerschellen. Zufrieden wie die Kinder und sorglos wie die Vögel des Himmels sollen die Menschen nach Jesu Wille und Beispiel in Gottes Vaterliebe ruhen (Luk. 12, 24 ff. = Matth. 6, 26 ff. Luk. 12, 6 f. = Matth. 10, 29 ff.). Sie sollen und dürfen den himmlischen Vater um alles bitten, was des Lebens Not erheischt; aber sie sollen sich nicht um diese Dinge ängstigen, weil ihnen der himmlische Vater alles geben wird, wessen sie bedürfen. Wozu auch die ängstliche Sorge um irdische Dinge, die nichts besser macht, aber den Gedanken an die Ewigkeit und die große Aufgabe der Gottverähnlichung aus dem Auge verliert! „Kann denn einer mit all seiner Sorge seiner Leibeslänge auch nur eine Elle zusetzen? Und wenn ihr nicht einmal das Allergeringste vermöget, was macht ihr euch Sorge um Größeres?" (Matth. 6, 27. Luk. 12, 25 f.)

Dieses sonnige Vertrauen des Gotteskindes muß stärker sein als Leiden und Tod. Jesus hat keine philosophischen Reflexionen über das Problem des Leidens vorgetragen. Doch die Art, wie er den

grausamen Tatsachen des Lebens gegenübertrat und auch diese unter den Gedanken von Gottes Vatergüte stellte, hat die gläubige Seele von allem unfruchtbaren Pessimismus erlöst. Die jüdische Theodizee betrachtete das Leiden gern als göttliche Strafe für persönliche oder ererbte Schuld. Aber in solcher Einseitigkeit und Allgemeinheit gefaßt, bedeutete dieser Gedanke weniger eine Lösung als eine Verschärfung des Problems. Oder liegt nicht für unser Gefühl etwas Brutales in der Frage, welche die Jünger beim Anblick des Blindgeborenen an den Herrn gerichtet haben: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?" (Joh. 9, 2 ff.) So urteilte der Glaube des Spätjudentums. Jesus konnte mit diesem herzlosen Richten und Grübeln nichts gemein haben. Das Problem verkannte er nicht; aber seine Antwort kam aus der Tiefe und Klarheit seines Gottesbegriffes, nicht aus der gedrückten Engherzigkeit menschlicher Vorstellungswelt: „Weder dieser noch seine Eltern haben gesündigt, sondern darum ist es geschehen, daß Gottes Werke an ihm offenbar würden." Das war die größte und erhabenste Theodizee. Menschen sprechen oft angesichts des Leidens: Das ist Gottes Wille. Darin liegt schweigende Resignation. Aber Jesus sagt: Das ist Gottes Liebeswille! Darin liegt der Heroismus des Gottvertrauens. Für ihn wird auch das Schwerste und Unbegreiflichste des Menschenlebens im Glauben an Gottes Vatergüte verständlich. Nicht eine blinde Macht des Zufalls und nicht die Ungnade eines nach Menschenart strafenden Gottes, sondern Gottes Vatergüte hat das Leiden zugelassen, weil es dem einen und dem andern auf dem Wege zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe wertvolle Förderung sein muß. Wohl handelte es sich bei dem Geschick dieses Unglücklichen um einen Fall besonderer Art; doch allgemein gültig bleibt der Gedanke, daß das Leiden von dem höchsten Gesichtspunkt aus beurteilt werden müsse. Es kann nur aus dem Glauben an Gottes Vatergüte verstanden werden, der alles dem großen Ziele der Gotteserkenntnis und der Gottverähnlichung untergeordnet hat.

Vollkommen befriedigt diese Lösung freilich erst dann, wenn das Verhältnis von sittlicher Gottverähnlichung und ewiger Gottesgemeinschaft nicht übersehen wird. Das bestätigt die Parabel vom armen Lazarus (Luk. 16, 19 ff.). Für ihn ist das Leiden zum Lebensinhalt geworden; doch nicht um seiner selbst willen, sondern als Anlaß zur höchsten Betätigung der sittlichen Kraft im Dienste der Gottverähnlichung. Gewiß ist die Unbarmherzigkeit des Reichen unbedingt widergöttlich. Aber göttlich ist das ungebrochene Vertrauen und die Geduld einer großen Seele, der auch das Widergöttliche zum Anlaß der höchsten Kraftentfaltung geworden ist. An der Wertlosigkeit des einen, die sich als endgültige Unseligkeit offenbart, erstarkt die höchste sittliche Tatkraft des andern, die sich schließlich als vollendete Seligkeit auswirkt. In diesem Sinne meinen es denn auch die Seligpreisungen der Bergpredigt: Selig die Armen, die Hungernden, die Verfolgten; denn Gottes Vatergüte, der zur höchsten sittlichen Leistung beruft und die Kraft dazu verleiht, hat in der Mitteilung der sittlichen Gottähnlichkeit auch die Teilnahme an der eigenen Seligkeit grundgelegt.

Das Vertrauen des Gotteskindes ist eben nicht bloß stärker als Leiden und Tod; es ist auch stärker als die Sünde. Daß Gott die Sünde haßt, aber den Sünder liebt, daß er den Büßenden niemals von sich stößt, sondern dem Reuigen seine Vaterarme entgegenstreckt, ist die höchste und seligste Erfahrung göttlicher Vatergüte. Jesus hat das ganz schlicht und einfach gesagt. Wenn man seine Worte liest, glaubt man, daß es nichts Selbstverständlicheres und Natürlicheres geben könne. Was ist natürlicher als die Bitte ums tägliche Brot? Aber ebenso natürlich soll uns die andere sein: „Vergib uns unsere Schuld!"

Überhaupt ist das Vaterunser (Matth. 6, 9 ff.; vgl. Luk. 11, 2—4) das Gebet des kindlichen Glaubens an Gottes Vatergüte. Das Neue seines Inhalts kündet sich schon in der Anrede deutlich an: „Vater unser, der du bist in dem Himmel!" Der Ruf zur Gotteskindschaft ergeht an alle. Gott ist nicht mehr bloß der Gott Abrahams, Isaaks

und Jakobs; er ist der Vater aller derer, die ihm ähnlich werden wollen. Seine Wohnung ist der Himmel, nicht der heilige Berg und der steinerne Tempel in Jerusalem. Den Kommentar dazu gibt das vierte Evangelium mit den Worten Jesu an die Samariterin: „Wahrlich, es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet; ... es kommt die Stunde, und sie ist schon da, da die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden. Gott ist Geist, und die, welche ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten" (Joh. 4, 23 24). Die absolute Geistigkeit Gottes fordert aber als Vatergüte die Vollkommenheit der Gotteskinder in der Nachbildung seines eigenen Wesens. Darum das Verlangen nach Auswirkung der göttlichen Heiligkeit in der Welt: „Geheiligt werde dein Name!" — der Name ist Ausdruck und Offenbarung des Wesens — und darum die Bitte um vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens. Beides ist als göttliche Gabe und als menschliche Aufgabe zugleich gedacht, als göttliche Berufung und als menschlicher Beruf, als Anfang der Gottverähnlichung und als Ziel der Gottesgemeinschaft. So meint es die zusammenfassende zweite Bitte: „Es komme dein Reich!" Und wie sein Ziel und seine Vollendung, so erwartet der Christ auch Mittel und Wege dazu aus Gottes Hand. Das spricht sich im zweiten Teile des Vaterunsers aus, in der Bitte um Erhaltung des Lebens, um Vergebung der Schuld, um Befreiung von allen gottfeindlichen und gottwidrigen Mächten.

Die Christenheit kennt kein erhabeneres Gebet als dieses. Man wird niemals seinen ganzen Inhalt erschöpfen. Schon die Bitte um vollkommene Erfüllung des Gotteswillens und um das Kommen des Gottesreiches faßt, wenn sie in ihrem tiefsten Sinne verstanden wird, das ganze Evangelium zusammen. Auch wenn es nicht die Botschaft Jesu immer und immer wieder verkündete, würde es schon das Vaterunser sagen, daß sich Gottes Vatergüte vor allem in der Verwirklichung des Gottesreiches und seiner Gerechtigkeit offenbare.

*

Das führt auf das Größte und Tiefste im christlichen Gottesglauben. Wir haben den Gedankeninhalt des Vaterunsers und des Evangeliums noch lange nicht erschöpft, wenn wir daraus den gütigen Vatergott erkennen, der für unsere Bedürfnisse Sorge trägt, mit unserer Schwachheit Nachsicht hat und alle Menschen zur sittlichen Gottverähnlichung beruft. Das ist nach Jesu Meinung noch nicht einmal das Größte. Vielmehr sah er die höchste Offenbarung göttlicher Vatergüte in einer unmittelbaren geschichtlichen Tat. Ihm dünkt das Größte, daß der himmlische Vater ein Reich der Wahrheit und der Gnade, ein Reich göttlicher Erkenntnis und gottgewirkten Lebens in der Welt vorbereitet und begründet hat. Aber dieses Reich — wir sahen es schon früher — ist in seiner Gründung und in seinem Bestande an Jesu Person geknüpft. Jesus ist sein König und oberster Gesetzgeber. Darum erstrahlt Gottes Vatergüte am herrlichsten in dem Liebeswillen, der Jesus in die Welt gesandt hat, um uns zur Gottesgemeinschaft im Gottesreich zu führen. Das Evangelium von Gottes Vatergüte ist deshalb auch das Evangelium vom Gottessohn.

Das vierte Evangelium hat diesen Gedanken mit besonderem Nachdruck herausgestellt. Fast programmatisch steht hier der lapidare Satz: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben" (Joh. 3, 16). Aber auch bei den Synoptikern begegnen wir ähnlichen Gedanken. Es ist Gottes Vatergüte, die den Jüngern das Reich vermacht; darum offenbart sich diese Vatergüte im Sohne, durch den wir es empfangen (Luk. 12, 32; 22, 29. Matth. 25, 34). Auch der messianische Jubelruf preist Gottes Vatergüte, weil er sich den Kleinen und Demütigen im Sohne geoffenbart hat (Matth. 11, 25). Das Gottesreich — davon wird noch die Rede sein — ist eben nichts anderes als die neue Offenbarung im Sohne. Daß uns Gott in Jesus wie einer der Unsrigen als Emanuel, als „Gott mit uns", nahe kam, daß wir in ihm das Ideal göttlichen Lebens erkennen, daß wir in seiner Opfertat die verzeihende und

heilende Sünderliebe Gottes erleben, und daß wir aus der Gemeinschaft mit ihm göttliche Kräfte empfangen dürfen: das ist die Verwirklichung des Gottesreiches in den Seelen, das ist die höchste Offenbarung göttlicher Vatergüte. In dieser Offenbarung empfängt auch alles andere, was Jesus von Gottes Vatergüte geredet hat, ein neues, wundervolles Licht. Wir erkannten Gottes Vatergüte als Heiligkeitswillen: in Jesus steht dieser Wille als absolutes Ideal vor unsern Augen. Gottes Vatergüte ist unbedingter Liebeswille: in Jesu Heilandswirken wirbt diese Liebe um die Gegenliebe der Gotteskinder. Gottes Vatergüte überstrahlt die dunkelsten Geheimnisse des menschlichen Lebens, weil sie stärker ist als Leiden und Tod: in Jesu Lebensschicksal ward das Unbegreifliche zum Ereignis, bekundete sich das höchste göttliche Liebeswirken in einer menschlichen Leidens- und Sterbetat, so daß es keine tiefere Lösung des Leidensproblems geben kann als die Erkenntnis, daß alles Menschenleid sich in der freien Opferliebe des Gotteskindes verklären will. Gottes Vatergüte ist schließlich verzeihende und erbarmende Liebe: in Jesu Sünderliebe ward es offenbar; ihr Triumph war das Kreuz. Hier offenbarte sich Gottes Vatergüte als heilende, überwindende, heiligende Macht, in der die höchste Liebe und die höchste Heiligkeit eins sind.

Aber niemand wird mit diesen Gedanken völlig Ernst machen, wenn er nicht Jesus als persönliche, wesenhafte göttliche Selbstoffenbarung, als den wesensgleichen Sohn des himmlischen Vaters erkannt hat. Der göttlichen Offenbarungen gibt es natürlich viele. Gott offenbart sich auch in der Schöpfung, offenbart sich in der Seele, offenbart sich in dem Geisteswirken begnadeter Menschen. Die Propheten des Alten Testamentes, die Apostel, die Charismatischen, die Heiligen aller Jahrhunderte sind Offenbarungen Gottes. Aber in ihre Reihe gehört Jesus nicht. Er kann überhaupt nicht mit ihnen verglichen werden. In keinem von diesen können wir Gott unmittelbar erleben, an keinen uns mit unserem ganzen Wesen hingeben, keinen von ihnen anbeten, keinen als Lebensgrund glaubend

und liebend umfangen. Zu keinem von ihnen können wir sagen: Du bist der Grund meiner Hoffnung; du bist mein Erlöser; du bist mir Weg, Wahrheit und Leben! Nur Jesus konnte und wollte uns alles das sein. Und er konnte es — das ist das Zeugnis seines Bewußtseins —, weil nicht bloß ein Strahl des Göttlichen auf ihm ruht, sondern weil er persönliche, wesenhafte Gottesoffenbarung ist: „Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Matth. 11, 27. Luk. 10, 22). Das ist der Inbegriff des Evangeliums von Gottes Vatergüte.

Der Herr nannte das Evangelium vom Gottesreich ein Geheimnis. Wir begreifen, daß es das sein muß, weil es die Botschaft von Gottes Vatergüte ist, die uns als wesenhafte, persönliche Selbstoffenbarung im Sohne entgegentritt. Aber das Gottesreich birgt noch ein anderes Geheimnis. Es ist nicht bloß äußere göttliche Heilstat, sondern Gottes Herrschaft in den Seelen. Es ist nicht bloß göttliche Offenbarung, sondern göttliches Leben. Nicht erst das vierte Evangelium hat diesen Gedanken ausgesprochen, obwohl man ihm dort am häufigsten begegnet; auch die Synoptiker lassen deutlich erkennen, daß sie mit der Auffassung des vierten Evangeliums übereinstimmen. Sie sind auch mit Johannes darin einig, daß der Herr dieses Leben als wesenhafte, göttliche Selbstmitteilung verkündete. Die Gottesherrschaft in den Seelen meint nicht bloß einen Abglanz göttlicher Liebe und Kraft. Das Leben, das der Vater verheißen hat, ist der persönliche göttliche Geist selber, den der himmlische Vater allen denen schenkt, die ihn darum bitten (Luk. 11, 13). Er ist eine vom Vater und Sohn verschiedene göttliche Person, die in unserem Innern spricht und in das Verständnis der Lehre Jesu einführt (Mark. 13, 11 = Luk. 12, 12; vgl. 24, 49). Die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist werden im vierten Evangelium besonders deutlich, doch sind sie auch in den drei ersten vorausgesetzt. Was diese wesenhafte göttliche Selbstmitteilung in den Seelen bewirken soll, hatte bereits der Täufer als messianische Geistestaufe vorherverkündet

(Matth. 3, 11 = 1, 8). Überhaupt war die Erwartung einer Geistessendung für das messianische Zeitalter allgemein. Die glücklichste Erfahrung des Urchristentums aber war es, den persönlichen Gottesgeist und damit eine neue wundervolle Gotteskindschaft durch Jesus empfangen zu haben. Das war das seligste, tiefste Erlebnis göttlicher Vatergüte, das Paulus mit jubelnder Seele geschildert hat. Es ist auch das religiöse Grunderlebnis des Christentums zu allen Zeiten geblieben.

So vollendet sich das Evangelium von Gottes Vatergüte in der Lehre von dem Wirken des dreieinigen Gottes. Gott ist wesenhafte, persönliche Vatergüte als persönliche, wesenhafte Selbstoffenbarung in persönlicher, wesenhafter Selbstmitteilung. Diese drei göttlichen Selbständigkeiten sind aber nur ein Gott. Das ist das Evangelium Jesu, wie er es noch unmittelbar vor seinem Heimgang zum Vater zusammengefaßt hat: „Gehet hin in alle Welt, lehret alle Völker, ... taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!" (Matth. 28, 19.) Dieses Wort beschließt das Wesen des Christentums. Es begründet auch seine vollkommene Eigenart und Einzigkeit. Mag pedantische Buchstabengelehrsamkeit die ganze Religionsgeschichte nach mythischen Dreiheiten durchstöbern: es gibt nur eine monotheistische Heilstrinität. Das ist der Gottesglaube des Evangeliums [1].

6. Das Gottesreich

Das Neue und Große, das Jesus zu bringen hatte, hat er also im Begriff „Gottesreich" zusammengefaßt. Das „Wort vom Gottesreich" steht nach unserer Überlieferung am Anfang und am Ende seiner Verkündigung (Mark. 1, 14. Matth. 4, 23. Luk. 4, 43; 8, 1. Matth. 26, 29; 27, 11. Luk. 23, 2. Joh. 18, 36 u. ö.). Es bildet den Gegenstand seiner Predigt vor dem Volke und vor den Jüngern. Es begegnet ebenso in den Parabeln und Gleichnissen wie in dem Gebet,

das er die Seinen lehrte. Auch die Apostel erhalten keinen andern Auftrag als den, das Gottesreich zu verkünden (Luk. 9, 2; 10, 9).

Diese Botschaft vom Gottesreiche kam nicht überraschend und unvorbereitet. Das beweist die Aufnahme, die sie gefunden hat. Wenn Jesus vom Gottesreiche sprach, war niemand, der ihn nicht zu verstehen glaubte. Träume von Jahrhunderten wurden lebendig und nie vergessene Hoffnungen wieder glühend und drängend. Alle waren überzeugt, daß von der Verwirklichung einer goldenen Zukunft die Rede sei, von der die Propheten geweissagt hatten.

An sich ist die Vorstellung von Gottes Königsherrschaft — das bedeutet zunächst das aramäische Wort malkuth Jahwe — nicht weniger allgemein und farblos als der Begriff „Gottessohn" [2]. Daß Gott „im Regimente sitzt", war selbstverständlich die einhellige Überzeugung des Alten Testamentes. Gott ist König der ganzen Welt; aber er ist es doch in besonderer Weise über Israel. Mit diesem letzten Gedanken, der nur das Ergebnis geschichtlicher Tatsachen aussprach, gewann die alttestamentliche Gottesreichvorstellung bereits ihre eigentümliche Prägung. Sie meint die einzigartige Gottesherrschaft über Israel, wie sie durch die Bundesschließung am Sinai begründet wurde. Israel ist Gottes Eigentumsvolk, weil es von ihm in besonderer Weise erwählt und weil es ihm in einziger Weise verpflichtet ist.

Dieser Glaube an Gottes Königsherrschaft steht bereits am Anfang der Geschichte Israels [3]. Er war längst vorhanden, bevor man daran dachte, eine stehende Formel für die Sache zu finden. Im Grunde wahrhaft religiös und sittlich gedacht, war er trotzdem vor Entstellungen nicht gesichert. Die Gottesherrschaft bedeutete selbstverständlich eine Vorrangstellung Israels vor allen Völkern. Darin barg sich aber die gefährliche Versuchung, die Königsherrschaft Gottes als Weltherrschaft Israels zu mißdeuten.

Es war die Aufgabe der Propheten, den verweltlichten theokratischen Gedanken zu läutern und zu vertiefen. Das geschah durch die Vergeistigung des Gottesbegriffs und durch die Verinnerlichung der

alten Heilsvorstellungen. Doch die wunderbare Kraft der prophetischen Predigt wurzelte nicht so sehr in einem Ideal der Gegenwart als in dem Glauben an die Zukunft. Die wahre Gottesherrschaft ist überhaupt noch nicht gekommen; eine vollkommene beseligende Gottesgemeinschaft wird erst als die glückliche Frucht einer fernen Heilszeit erblühen. Schon seit alters her hatte man von dieser Heilszeit gesprochen (1 Mos. 12, 3; 26, 4; 28, 14; 49, 10 18. 4 Mos. 24, 17). Aber jetzt wurde der Glaube daran wieder stark und drängend.

So gewinnt die prophetische Gottesreichvorstellung einen eschatologischen Charakter. Man erwartet das Reich erst von der Zukunft, wenn „der Herr König sein wird auf dem Berge Sion, von nun an bis in Ewigkeit" (Mich. 4, 7; vgl. 2, 13. Is. 24, 23; 33, 22; 62, 3. Abd. 21. Zach. 14, 9 16). Zwar schauten die Propheten auch dieses zukünftige Gotteskönigtum im Rahmen hochgespannter nationaler Hoffnungen. Aber die Bilder voll irdischer Farbenpracht und nationalen Glanzes können doch die tieferen, religiös-sittlichen Grundgedanken der alttestamentlichen Weissagung nicht verhüllen. Was den prophetischen Gottesreichgedanken auszeichnet, ist der Geist einer starken Innerlichkeit und eines weitherzigen religiösen Universalismus.

Es ist nicht immer leicht, die Einzelzüge der prophetischen Erwartung mit Bestimmtheit zu erkennen. Hier gibt es keine scharf umrissenen Linien und keine festgeprägten Formeln. Gleichnis und Wirklichkeit fließen oft genug ineinander. Trotzdem begegnet *ein* Gedanke mit aller Bestimmtheit und Schärfe: die Gottesherrschaft der Zukunft bedeutet eine neue, einzigartige Gottesgemeinschaft. Was man vor allem erwartet, ist *die reale Gegenwart Jahves* unter seinem Volke (Zach. 2, 10 ff.; 8, 3; 14, 5. Is. 2, 2; 4, 5; 24, 23. Soph. 3, 15). Sie ist das wesentliche Heilsgut der Zukunft, mag sie mehr in ihren zeitlichen Segnungen oder vor allem als innere göttliche Wirksamkeit vorgestellt werden. Wird doch Gott seinen eigenen Geist in das Herz seines Volkes legen! Eine neue Geistigkeit und Gottähnlichkeit wird die vollkommene Gottesgemeinschaft der

Seelen begründen. Daraus quillt dann die Kraft und das Leben eines geheiligten Gottesvolkes, das Jahves Angesicht immerdar schauen soll (Ez. 39, 29; 11, 19 f.; 36, 26 ff.). Es wird in Wahrheit sein Volk heißen, wie auch er in einziger Weise sein Gott ist. Die Mitteilung göttlichen Geistes wirkt eine höhere geistige Energie zur vollendeten Gotteserkenntnis und zur lebendigen sittlichen Tat. Sie bedeutet ein neues Verständnis des Lebens als göttlicher Aufgabe und eine neue Kraft, um diese Aufgabe zu erfüllen. Wie ein neuer göttlicher Lebensstrom soll es die begnadete Menschheit durchfluten. Die neue Gerechtigkeit wird nicht mechanische Gesetzesbeobachtung, sondern lebendige Tat sein, die aus dem geheiligten Innern geboren ist (Ez. 39, 29; vgl. Joel 2, 27 ff.; Jer. 31, 31 ff.). Besonders scharf hat die Bundesweissagung des Jeremias (31, 31 ff.) den Kontrast zwischen Altem und Neuem gezeichnet: bei der ersten Bundesschließung tat Gott das Gesetz nur äußerlich kund, bei der zweiten wird er es in das Innere seines Volkes legen; auf Sinai schrieb Jahve sein Gesetz in unempfindliche Steintafeln, künftig wird er es in empfindsame Menschenherzen graben. Man kennt die glänzende Perspektive, die sich hier dem geistigen Auge der Propheten eröffnete, und man begreift den Jubel, mit dem sie diese glückliche Zukunft gepriesen haben: In jener Zeit „wird die Erde voll der Erkenntnis des Herrn sein, gleich wie Wasser das Meer bedecken" (Is. 11, 9; vgl. Jer. 31, 34). Dann wird Jerusalem „die Stadt der Gerechtigkeit" heißen; „Gerechte werden das Land ewig besitzen" (Is. 1, 26; 60, 21). „Jahve unsere Gerechtigkeit" (Jer. 23, 6) wird dann der gesegnete Name des Herrn sein. Nichts Schuldbares wird am geheiligten Volke mehr gefunden werden. Die Sünde wird in ihrer Wurzel vernichtet sein (Soph. 3, 11 ff.). Dann erfüllt sich die Verheißung des Herrn: „Ich gieße über euch reines Wasser, daß ihr rein werdet von euern Sünden, und von euern Götzen will ich euch reinigen. Ich gebe euch ein neues Herz, ... und meinen Geist lege ich in euer Inneres, auf daß ihr in meinen Geboten wandelt und meine Satzungen beobachtet" (Ez. 36, 25—27).

Der verinnerlichten Heilserwartung entspricht ein gewisser religiöser Universalismus. Das führt auf den zweiten neuen Gedanken in der prophetischen Gottesreichpredigt. Wohl waren auch die Propheten überzeugt, daß die neuen Heilsgüter in erster Linie Israel gebührten. So verlangte es seine Vorrangstellung als „Erbbesitz Jahves" (Is. 19, 25). Aber dieses Vorrecht bedeutet zugleich eine Verpflichtung: Israels Aufgabe wird es sein, dereinst den Heiden das Heil zu vermitteln; denn die zukünftige Gottesherrschaft soll die Welt umspannen. „An jenem Tage wird der Herr König sein über die ganze Erde; dann wird nur e i n Herr sein, und sein Name wird sein: Einziger" (Zach. 14, 9). Dann wird man auch die, welche ehedem „Nicht-mein-Volk" hießen, „Söhne des lebendigen Gottes" nennen (Osee 1, 10). Isaias ist vor allem der Prophet des religiösen Universalismus; in feierlicher Prozession sieht er die Nationen zum heiligen Berge strömen. Freudenlieder sind auf ihren Lippen. „Kommet und lasset uns emporsteigen zum Berge Jahves, zum Tempel des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre und wir auf seinem Pfade wandeln" (Is. 2, 3). In jener Zeit wird Gott für alle Völker ein großes Opfermahl auf Sion bereiten (Is. 25, 6). Das Haus des Herrn wird ein Bethaus für alle Nationen heißen; in Friede und Eintracht werden sie sich zusammenfinden (Is. 56, 7). Dann wird von Jerusalem aus die Welt gesegnet werden. „Heil" wird man seine Mauern heißen und „Ruhm" seine Tore; denn die Herrlichkeit des Herrn wird über ihm aufgehen (Is. 60, 18 f.).

Wir mögen vielleicht urteilen, daß dieser prophetische Universalismus die nationalen Formen des Gottesreichgedankens nicht gesprengt habe. Aber sicher ist, daß er sie erweitert und vergeistigt hat. Das zukünftige Israel, das alle Völker der Erde in sich aufzunehmen scheint und durch das gemeinsame Band seiner Religion vereinigt, ist keine Nation im Sinne des alten Partikularismus. Die nationale Form ist fast nur noch das Sinnbild einer festgeschlossenen und sichtbaren Gemeinschaft, die im Grunde alle nationalen Schranken überragt. Das Wesentliche ist das neue religiöse Ideal, das von Israel

seinen Ausgang nimmt und die neuen Formen einer sichtbaren und weltumspannenden Religionsgemeinschaft begründet.

So gewinnt der Gedanke von Gottes Königtum erst seinen tiefsten Sinn. Gott wird dereinst nicht bloß über Israel, sondern über die ganze Welt seine Herrschaft aufrichten. Das bedeutet den endgültigen Sieg der Sache Gottes. Die Propheten haben diesen Gedanken in den kühnsten Bildern und mit dem ganzen Farbenreichtum orientalischer Vorstellungskraft geschildert. Nie ist ihre Sprache glühender, als wenn sie auf die Herrlichkeiten dieser endgültigen Gottesherrschaft zu sprechen kommen. Dann sehen sie die ganze Welt in ein Paradies verwandelt und die Tage der ersten Unschuld sich erneuern. Wie sich die Sünde in dem Gottesfluche der Unfruchtbarkeit und Friedlosigkeit auf der ganzen Welt auswirkte, so wird sich der Segen der allgemeinen Gottesherrschaft als ewiger Friede und als wunderbare Fruchtbarkeit offenbaren:

„Dann werden an jenem Tage die Berge von Most triefen, die Hügel von Milch fließen und alle Bäche Judas voll Wasser sein" (Joel 3, 18).

„Endlich wird doch der Geist aus der Höhe auf uns ausgegossen werden:
Dann wird die Steppe zum Fruchtgarten, und der Fruchtgarten gilt für Wald.
Und in der Steppe wohnt das Recht, und die Gerechtigkeit im Fruchtgarten.
Dann ist die Wirkung der Gerechtigkeit Friede,
und der Ertrag des Rechtes ist Sicherheit für ewig" (Is. 32, 15—17).

„Dann weilt der Wolf neben dem Lamme und der Pardel lagert neben dem Böcklein;
Rind und Löwe weiden zusammen, und ein kleiner Knabe leitet sie;
Kuh und Bärin befreunden sich, ihre Jungen lagern nebeneinander,
und der Löwe nährt sich wie die Rinder von Stroh; der Säugling spielt an der Höhle der Otter,
der kaum Entwöhnte greift mit der Hand nach dem Lager der Natter" (Is. 11, 6—8).

Und wie die Natur, so das ganze Menschenleben:

„Denn von Sion wird die Lehre ausgehen und das Wort Jahves von Jerusalem.

Und er wird zwischen den Nationen richten und vielen Völkern Recht sprechen.
Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern.
Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen.
Ein jeder wird unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen, ohne daß ihn jemand aufschreckt" (Jes. 2, 4. Mich. 4, 3 f.).

Das alles sind freilich Bilder und Gleichnisse. Aber sie haben einen tiefen Sinn; sie offenbaren das zukünftige Gottesreich als welt- und menschheitserneuernde Macht. Die allgemeine Gottesherrschaft fordert die Überwindung der gottwidrigen Kräfte in Natur und Leben. Sie fordert die Befreiung des Geistes von den hemmenden und zerstörenden Mächten der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Gottes Herrschaftsgebiet ist nicht bloß die Innerlichkeit der Seele, sondern die ganze Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinung. Staats- und Volksleben, Besitz und Macht, wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse sollen die glücklichen Wirkungen der Gottesherrschaft erfahren. Der Sieg des Gottesreiches bedeutet letzten Endes die vollendete Harmonie zwischen äußerer und innerer Welt, bedeutet die Entspannung zwischen dem Weltgeist des äußern Lebens und dem Gottesgeist der begnadeten Seele.

Gewiß zeichnet das prophetische Bild in alledem ein Ideal, aber ein Ideal, das mehr und mehr zur Wirklichkeit werden soll. Ob jedoch die Propheten an seine vollkommene Verwirklichung auf dieser Erde geglaubt haben? Diese Frage stellt man immer und immer wieder, wenn man die alttestamentlichen Zukunftsschilderungen liest. Haben die Propheten nur mit der jetzigen Welt gerechnet, als die herrlichen Bilder vom Endzustand des Gottesreiches vor ihrer Seele standen? Man möchte das schwerlich glauben. Wohl ist es nicht immer möglich, in diesen Schilderungen die symbolische Hülle von dem religiösen Grundgedanken reinlich zu scheiden. Aber sicher ist, daß sie die Grenzen einer jenseitigen Welt hart gestreift haben. Jedenfalls haben sie den Endzustand des Gottesreiches nicht mehr unter

den gegenwärtigen Lebensbedingungen gedacht. Und darauf kommt es im Grunde an. Denn nicht der Schauplatz, sondern die Art der neuen Erlebnisse bestimmt das Wesen des Gottesreiches. Was die Propheten von dem neuen Jerusalem erwarteten, in dem Jahve sichtbar thronen, dem er selber als „feurige Mauer" (Zach. 2, 5) dienen will, über das weder Sonne noch Mond mehr aufgehen wird, weil Gott sein immerwährendes, unveränderliches Licht ist (Jes. 60, 19; vgl. 65, 17 ff.): das führt weit über die Schranken der gegenwärtigen Welt hinaus.

Das prophetische Zukunftsbild hat aber nicht bloß Licht, sondern auch Schatten. Der glücklichen Endzeit geht das Gericht voraus. Es ist zunächst als Gericht über die Heiden gedacht. Aber schon der Prophet Amos erinnert daran, daß der Gerichtstag auch die Schicksalsstunde Israels bedeute (Amos 5, 18 ff.). Schließlich verdichtet sich „der Tag Jahves" zur allgemeinen Weltkatastrophe. Hunger, Pest, Krieg, Erdbeben und Zeichen am Himmel sind die Schreckensbilder dieses letzten Gerichtstages (Jes. 13, 9 ff.; 34, 4. Ez. 32, 7 f. Joel 2, 10; 3, 12 ff.).

Am Ende der prophetischen Gedankenentwicklung steht das Buch Daniel (7, 18 27). Es führt in zweifacher Hinsicht über die älteren Propheten hinaus. Zum ersten Male begegnet hier das Wort malkuth im terminologischen Sinne, also schon die Formel, nicht bloß die Sache; und es ist sicher, daß Jesu Verkündigung vom Reiche Gottes ebenso wie seine Selbstbezeichnung „Menschensohn" auf Daniel zurückweist. Aber das ist nur ein formaler Unterschied. Wichtiger ist, daß bei Daniel der transzendente Charakter des Gottesreiches zum ersten Male deutlich erkennbar ist. Die Herrschaft, die dem Volke der Heiligen gegeben wird, tritt zwar an die Stelle der irdischen Weltreiche; dennoch ist sie unmittelbar himmlischen Ursprungs. Nur die Szenerie des großen Weltdramas trägt irdische Farben; dieses selbst ist überirdisch gedacht. Wenn es seinen Anfang nimmt, nimmt die gegenwärtige Weltordnung ihr Ende. Dann werden die Toten auferstehen, sei es zum ewigen Leben, sei es zur ewigen Schmach. Die Heiligen

des Allerhöchsten sollen in einen ganz neuen Seinszustand versetzt werden; sie werden glänzen wie die Sterne immer und ewig (Dan. 12, 1—3; vgl. Matth. 13, 43).

Die spätjüdische außerkanonische Literatur bringt keine wesentliche Entwicklung, sondern nur eine Verweltlichung des Gottesreichgedankens. Davon war in anderem Zusammenhang die Rede. Wohl aber hat das Buch der Weisheit die eschatologische Betrachtung vertieft und vergeistigt. Bei Daniel geht es immer noch um die Nation als Ganzes; im Buche der Weisheit steht das zukünftige Geschick des einzelnen Gerechten im Vordergrund. Das Gottesreich, das hier erhofft wird, ist unabhängig von aller zeitgeschichtlichen Entwicklung. „Das Gericht über die Nationen" und „die Herrschaft über die Völker" erscheint nur noch als Bild des jenseitigen Triumphes über Sünder und Gottlose. Im Grunde ist alles ganz geistig, überweltlich, himmlisch gedacht. Erkenntnis und Liebe, Gnade und Friede sind hier die entscheidenden Heilsgüter, die man vom jenseitigen Gottesreiche „am Tage der Vergeltung" erwartet.

„Die Hoffnung der Gottlosen ist wie eine Flocke, die der Wind verjagt.... Aber die Gerechten leben ewig, und der Allmächtige hält sie in seiner Hut. Darum werden sie aus der Hand des Herrn das herrliche Reich und die strahlende Krone empfangen" (Weish. 5, 14—16).

„Die Seelen der Gerechten sind in der Hand Gottes.... Am Tage der Vergeltung werden die Gerechten glänzen, wie die Flamme in den Stoppeln aufleuchtet. Sie werden die Nationen richten und über die Völker herrschen, und der Herr wird ihr König sein auf ewig. Sie, die auf ihn vertraut haben, werden die Wahrheit erkennen. Seine Treuen werden bei ihm wohnen in Liebe; Gnade und Friede wartet seiner Auserwählten" (Weish. 3, 4—9).

Doch die Heilserwartung der meisten Zeitgenossen Jesu stand nicht auf der Höhe solcher Gedanken. Sie entsprach mehr oder weniger den früher geschilderten der pharisäisch-apokalyptischen Kreise. Himmlisches und Irdisches, jenseitige und diesseitige Welt, religiöser Nationalismus und Individualismus gingen wirr durcheinander. Im Vordergrund standen die nationalen und irdischen Hoffnungen.

Das beweist nicht bloß die spätjüdische Literatur, sondern das Evangelium selber. Wie irdisch gefärbt waren nur die Erwartungen der Apostel, die noch vor der Himmelfahrt des Messias mit einer baldigen Machtstellung Israels rechneten (Apg. 1, 6). Trotzdem hat Jesus an die gegebenen Gottesreicherwartungen angeknüpft. Aber er war bemüht, sie zu vergeistigen und zu einem tieferen Verständnis der prophetischen Verheißungen zu führen. Es ging hier ähnlich wie mit der Übernahme des Messiastitels. Auch hier war es die schöpferische Macht des Geistes Jesu, die den tiefsten Sinn der prophetischen Gleichnisse enthüllte[4].

So stellt sich uns die Frage nach dem Gottesreichbegriff Jesu. Sicher ist, daß das Politische darin keine Rolle spielt. Wir beobachteten das schon bei seinem Messiasideal. Ein Gedanke an irdische Weltherrschaft ist ihm niemals gekommen. Nichts war ihm gleichgültiger als derlei Dinge. „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matth. 22, 21). Für die jüdischen Gottesreichhoffnungen war das ein unerträgliches Wort.

Aber worin besteht das wesentlich Neue seines Ideals? Man kann es mit wenigen Worten sagen. Das Gottesreich im Sinne Jesu ist die *neue Heilsordnung in Gegenwart und Zukunft*. Das besagt aber ein Zweifaches: ein gegenwärtiges Heilsgut und die Verheißung eines zukünftigen.

Jesu Botschaft war zunächst eine *Verheißung für die Zukunft*. Das Gottesreich ist ein kommender Zustand seliger Vollendung. Es ist eine völlig andere Welt, die mit der gegenwärtigen nicht wesensverwandt ist. Das unterscheidet die neue Verheißung von den apokalyptischen Spekulationen über den zukünftigen Äon. Freilich mußte auch Jesus in Bildern und Gleichnissen von den kommenden Dingen reden. Die menschliche Sprache hat kein anderes Mittel, um einen geistigen Inhalt zu veranschaulichen. So schildert der Herr das Gottesreich als ein Freudenfest, bei dem man mit

Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzt (Matth. 8, 11; vgl. Luk. 13, 28—29), als ein Hochzeitsmahl, zu dem man nur in Festgewändern erscheinen darf (Matth. 22, 2), als geheimnisvolles Essen eines neuen Passahlammes und als Trinken eines neuen Passahweines (Mark. 14, 25), aber auch als Königsglanz und Herrschermacht, als ein „Sitzen auf Thronen, zu richten die zwölf Stämme Israels" (Luk. 22, 30).

Alle diese Bilder sind der geläufigen, jüdischen Vorstellungsweise entnommen. Was sie bedeuten, ist klar. Das Gottesreich ist ein Zustand lauterster Freude und Seligkeit. Aber nichts Irdisches, Sinnliches und Triebhaftes darf sich in diese Vorstellungen mischen, wie es die zeitgenössischen Gottesreichhoffnungen aufgenommen haben. Nicht bloß, daß Jesus alle zeitlichen Schranken von diesem Gottesreich verneint — Auferstehung und ewiges Leben zeigen das deutlich —, auch die Menschen selbst werden dann vollkommen verwandelt sein. Die Gerechten werden glänzen wie die Sonne im Reiche ihres Vaters (Matth. 13, 43). Der irdische Leib mit all seinen sinnlichen Bedürfnissen wird durch einen geistartigen, engelgleichen ersetzt sein. Dann wird man nicht mehr heiraten noch geheiratet werden, wie es die Sadduzäer in echt jüdischer Befangenheit sich vorstellten, sondern die Menschen werden wie die Engel im Himmel sein; sie „können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich geworden und Kinder Gottes sind, Kinder der Auferstehung" (Luk. 20, 36).

So hat Jesus das kommende Gottesreich geistig und überweltlich gedacht. Nicht auf die Szenerie und auf den Schauplatz kommt es ihm an. Das Wesentliche ist die neue Gottesgemeinschaft, die der lebendige und nie versiegende Quell all dieser Seligkeit sein wird. „Gottes Kinder" zu heißen und zu sein, in Gott getröstet und selig zu werden, Gott schauen zu dürfen von Angesicht zu Angesicht wie die Engel im Himmel (Matth. 5, 8; 18, 10), das ist das Größte an der neuen Verheißung. Wie einfach und schlicht klingen die Seligpreisungen der Bergpredigt, die das mit wunderbarer Klarheit aussprechen! Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden. Selig die Hungernden und Dürstenden, denn sie werden gesättigt werden.

Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen. Selig die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden. Aber man muß auch beachten, wieviel Neues und unendlich Großes in alledem gesagt ist. Nur das Buch der Weisheit hat einmal ähnliche Klänge gefunden, da es vom zukünftigen Los des Gerechten und Gottlosen sprach. Aber das waren bloß Andeutungen und denen kaum verständlich, die sie hörten. Gewiß lebte auch in den vorchristlichen Frommen die unergründliche Sehnsucht, Gott einmal schauen und ihn besitzen zu dürfen, wie er in sich selber unendlich glücklich und selig ist. Aber Jesus zeigte erst den tiefsten Sinn dieser Sehnsucht und die ganze Tragweite dieser Forderung. Das Gottesreich ist kein traumhaftes Erlebnis äußerlicher Genüsse, wie es die spätjüdische Hoffnung sich vorstellt, sondern Gottinnigkeit, Gottseligkeit und wesenhafte Gottesschau. Das Gottesreich bedeutet auch nicht die bequeme Ruhe engherziger Sehnsucht, sondern die vollbewußte Hingabe an Gottes Vaterliebe, lauterstes Leben in Gottes Gnadennähe. Im vierten Evangelium ist „ewiges Leben" fast ganz an Stelle des „Gottesreiches" getreten. Aber auch bei den Synoptikern wechseln beide gleichwertig miteinander ab (Mark. 9, 44 46. Matth. 25, 34 46). Jesus spricht vom „Erben des ewigen Lebens" und vom „Eingehen zum Leben", wenn er den Erwerb des zukünftigen Gottesreiches näher umschreiben will (Matth. 19, 17 23 = Mark. 10, 17 23. Luk. 10, 25). Dieses „ewige Leben" will darum unendlich mehr besagen als die äußere Fortdauer des Menschen. Ewige Fortdauer ist auch den Gottlosen beschieden, die „in der Hölle begraben" sind (Luk. 16, 22), deren Existenz nicht Leben, sondern „Vernichtung" (Matth. 7, 13 14) und geradezu „Verlust des Lebens" (Matth. 10, 39) heißt. Das „ewige Leben" meint ein Leben höherer Art, meint die „Freude des Herrn" (Matth. 25, 21), meint die Fülle neuer geistiger Lebenskräfte in beseligender Gottesgemeinschaft. Die Schwerfälligkeit unserer Diesseitsvorstellung will freilich niemals begreifen, wie das zukünftige Gottesreich mit wirklichen Lebensaufgaben, mit neuen

geistigen Ewigkeitsaufgaben an uns herantritt und doch zugleich die höchste Vollendung des Geistes und seine vollkommene Ruhe im Besitze Gottes ist. Aber wenn es von irgend einem geistigen Besitze gilt, daß wir ihn nur in ständigem Neuerwerb festhalten, so gilt das im höchsten Sinne von dem unendlichen Lebensinhalt des verklärten Geistes. Darum konnte auch Jesus nichts Erhabeneres und Tieferes vom künftigen Gottesreich offenbaren, als daß es Leben, ewiges Leben in der Freude des Herrn und in der Anschauung Gottes sei. Als Leben ist es die höchste Betätigung aller Geisteskräfte in vollendeter Gotteserkenntnis und in beseligender Gottesliebe; als ewiges Leben ist es ein vollkommen neues Lebensprinzip, die unmittelbarste Einheit mit dem ewigen göttlichen Lebensgrund.

Das neue Leben offenbart sich zugleich in der glücklichen Harmonie des neuen Menschenwesens. Wie es die Seele unerschütterlich in Gott verwurzelt, so verklärt es den Leib zum vollkommensten Ausdruck des gotterfüllten Geistes. Auf Erden war der Leib fast nur die sichtbare Darstellung unserer irdischen Beschränktheit und Vergänglichkeit; mit seinen zahllosen Bedürfnissen hemmte er den Geistesflug der Seele. Im Gottesreich wird auch er zur Offenbarung des neuen unvergänglichen Lebens; selber geistverklärt, dient er dann restlos den ewigen Aufgaben des Geistes. So meint es zweifellos das Wort von dem „engelgleichen" Zustand, in dem die „Kinder der Auferstehung" „leuchten wie die Sonne im Reiche ihres himmlischen Vaters" (Matth. 13, 43).

Noch in einer andern Hinsicht unterscheidet sich der Gottesreichbegriff Jesu von den spätjüdischen Erwartungen. Das Gottesreich ist für diese etwas ganz Unvermitteltes und Fremdartiges, ein Zaubergeschenk, das plötzlich aus den Wolken fällt. Aber Jesus knüpft die innigsten Beziehungen zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen irdischem und ewigem Menschendasein. Das jenseitige Gottesreich wurzelt mit seinem tiefsten Wesen in dem religiös sittlichen Leben der Gegenwart. Die Verklärung des Leibes und die neue Geistigkeit der Seele ist keine magische Umwandlung der Natur,

sondern die reife himmlische Frucht, die aus dem Samen irdischer Lebensarbeit erblüht. Auch das zeigt ein Blick auf die Bergpredigt. Die Armen im Geiste, die Barmherzigen, die Demütigen, die Herzensreinen, die Friedfertigen sind diejenigen, die das Gottesreich schon jetzt in ihre Seele gepflanzt haben. Für sie wird es in gewissem Sinne zum gegenwärtigen Besitz: „Denn ihrer i st das Himmelreich!" Indem sie sich von der falschen Einstellung auf die irdischen Dinge und von den Fesseln menschlicher Selbstsucht befreit haben, ist Gott der einzige Lebensinhalt ihrer Seelen geworden. Das bedeutet den Anfang des Gottesreiches im Diesseits. Und nur von hier aus führt der Weg zum ewigen Leben. Der höchsten Vervollkommnung des Menschenwesens in der jenseitigen Gottesgemeinschaft entspricht hier die restlose Hingabe an Gott als Lebensgrund und Lebensziel; auch an Gott als innersten Lebensgrund. Denn alle echte Lebenstätigkeit fließt aus einer höheren Gottverbundenheit des Geistes, nur darum ist die starke und große Seele Gottes Reich. Deshalb spricht auch das vierte Evangelium so oft von dem „ewigen Leben" wie von einem gegenwärtigen Besitz. Das Gottesreich bedeutet im Jenseits nicht anders wie im Diesseits die Einheit von göttlicher Kraft und menschlichem Tun, von göttlichem und menschlichem Leben, die tiefere geheimnisvolle Verwurzelung alles Geisteslebens in Gott.

So gehören Diesseits und Jenseits innerlich zusammen. Nicht einmal der Tod wird hier zur trennenden Schranke. Er ist nur der Übergang von dem einen Zustand in den andern, von der Vorbereitung in die Vollendung. Das zeigt das Gleichnis vom reichen Prasser und vom armen Lazarus. Zwar spricht es nicht ausdrücklich vom Gottesreich. Aber es erläutert die Gottesreichverheißungen der Bergpredigt. Und es sagt mit aller Bestimmtheit, daß sich die Trostverheißungen für den Gerechten ebenso wie die Drohungen für den Gottlosen nicht erst in einer fernen Weltepoche, sondern im Augenblick des Todes erfüllen. Die Vergeltung wartet auf jeden einzelnen an der Schwelle der Ewigkeit; was sich hier entscheidet, bleibt unabänderliches Schicksal. Auch den guten Schächer hat Jesus nicht

auf eine ferne Zukunft vertröstet; er hat ihm das Paradies schon für den Augenblick des Todes in Aussicht gestellt (Luk. 23, 43).

Schärfer konnte der Unterschied zwischen dem, was Jesus verhieß, und dem, was seine Zeitgenossen erwarteten, nicht zum Ausdruck kommen. Das zukünftige Gottesreich ist also keine apokalyptische Traumwelt, kein fabelhaftes Zwischending von irdischen Kulturgütern und übernatürlicher Verklärung. Es fügt sich überhaupt nicht in die Maße von Raum und Zeit und liegt nicht in der Blickrichtung sinnlicher Vorstellungsweise. Das jenseitige Gottesreich ist ein neues Leben des Geistes in beseligender Gottesgemeinschaft; es ist das höhere Gotteswirken in dem gottverbundenen Geiste: es ist die Offenbarung ewigen, d. h. göttlichen Lebens in der gottsuchenden Seele.

Doch wäre es verkehrt, wenn man sich dieses persönliche himmlische Leben wie einen isolierten Bezirk dächte, in dem es nur eine ewige Zweiheit gäbe: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Jesus hat das Gottesreich vielmehr als eine Gemeinsamkeit des Lebens gedacht, das alle seine Träger im göttlichen Lebensgrund vereint. Wie schon in dieser Welt, so steht die gotterfüllte Persönlichkeit auch drüben in der Gemeinsamkeit göttlichen Lebens fest verwurzelt. Sie steht in einer überpersönlichen, verklärten Wirklichkeit, welche die irdische Communio Sanctorum vollendet. Es gibt auch eine Gemeinschaft des jenseitigen Gottesreiches.

Daran erinnern die Bilder, die Jesus vom zukünftigen Gottesreich gebraucht hat. Die Gleichnisse vom himmlischen Gastmahle, von der himmlischen Herrschaft und vom ewigen Königsglanz dürfen nicht individualistisch umgedeutet werden. Sie haben offenbar die Beziehungen eines neuen Gemeinschaftslebens zur Voraussetzung, das in dem gegenwärtigen seine Analogie hat.

Überhaupt darf man die eschatologischen Verheißungen Jesu nicht einseitig vergeistigen und damit verflüchtigen. Zweifellos ist das innere Wesen des zukünftigen Gottesreiches geistverklärtes Leben. Aber dieses Leben wirkt sich in bestimmten Welt- und Lebensformen

aus, welche die gegenwärtigen, zeitlichen ablösen. Diese Ablösung vollzieht sich für den einzelnen im Augenblick des Todes. Aber die jenseitige Gemeinschaft ist erst dann vollendet, wenn die Menschheit als Ganzes in die jenseitige Communio Sanctorum eingegangen ist. Das Gottesreich der jenseitigen Welt reift aus dem Samen der gegenwärtigen. Weltuntergang, Totenauferstehung und Gericht sind deshalb keine sekundären Glaubensvorstellungen, die für eine vergeistigte eschatologische Auffassung wertlos wären. Sie sind die innere Voraussetzung für den Begriff einer vollendeten Jenseitswelt.

Es ist auch nicht zu fürchten, daß diese Vorstellungen den Keim einer chiliastischen Denkweise in sich tragen. Der Herr wollte gewiß nicht die sinnlich materielle Welt, Natur und Kultur des Diesseits, in die Jenseitswelt des Gottesglaubens verpflanzt wissen. Er hat bestimmt das Gegenteil gelehrt. Aber ebenso gewiß ist, daß die Annahme einer verklärten „Leiblichkeit" und „Weltlichkeit" seinen eschatologischen Aussagen zu Grunde liegt (Matth. 22, 23—32). Das eine ist so geheimnisvoll wie das andere. Was der Leib als Erscheinung der individuellen Geistigkeit bedeutet, das ist die „Welt" als Offenbarung sittlicher Gemeinschaft. Darum gehören sie auch in der Eschatologie zusammen. Sprach Jesus von der verklärten Leiblichkeit, so wollte er daran erinnern, wie alle Beziehungen zwischen Seele und Form, deren Träger die Persönlichkeit ist, dereinst erfüllt und vollendet werden; sprach er in seinen eschatologischen Gleichnissen von einer neuen Welt und von einem neuen Menschheitsleben, so wollte er andeuten, daß auch die Beziehungen zwischen Seele und Form, die wir im Gemeinschaftsleben erfahren, im Jenseits ihre Erfüllung finden. Die einzelne Seele ist zur Leibgestaltung und Leibverklärung berufen; das bedingt die Fortdauer der Leiblichkeit. Die Gemeinschaft hat den Beruf der Weltgestaltung und Welterneuerung; das bedingt die Fortdauer der Weltlichkeit. Das Unvermögen der sittlichen Persönlichkeit und das Unzulängliche der kulturellen Gemeinschaftsarbeit weisen in gleicher Weise auf eine neue Welt, die nur noch Organ und Inhalt des Geistes ist.

Das sind nicht bloß theologische Reflexionen. Es sind Hinweise auf die Fülle jener eschatologischen Gedanken, die Jesus schon in den Worten „Auferstehung", „Weltgericht" und „ewiges Leben" zusammengefaßt hat. Seine Überzeugung war es zweifellos, daß nicht bloß das sittliche Verhältnis von Leib und Seele, sondern auch die Beziehung zwischen Welt und Menschheit einen göttlichen Heilsgedanken offenbare, der im Jenseits zur vollen Verwirklichung kommt. Das beweist auch die Sorglosigkeit, mit der der Herr gegenwärtige und zukünftige Welt als zwei Phasen des einen Weltverlaufs aneinanderrückt. Er tat es so unbefangen, daß er äußere Diesseitsgüter, die wir aufgeben, mit Jenseitswerten in Vergleich bringt, die wir eintauschen (Matth. 19, 27 ff.). Die Christenheit hat dies niemals mißverstanden. Sie verstand ein Doppeltes, das sich darin ausspricht. Sie begriff, daß die zukünftige Welt nicht wie ein himmlischer Äon aus den Wolken fällt, sondern aus dem geisterfüllten Leben der Gegenwart ersteht; und sie erkannte weiter, daß Jesu Andeutungen über den neuen Menschen und die neue Welt das „Ganz-anderssein" des zukünftigen Lebens, das Geheimnis einer vollendeten Geistigkeit bedeuten, die wir hienieden niemals erfassen.

Wie das zukünftige gotterfüllte Leben des einzelnen, so ist also auch die kommende Welt nicht etwas völlig Neues und Unvermitteltes. Sie ist nicht bloß die Erfüllung eines Symbols, nicht erst die Wirklichkeit an Stelle des Scheins. Sie ist nur die höchste Vollendung eines begonnenen Zustandes. Freilich vollzieht sich der Übergang von dieser in jene Welt nicht ohne die gewaltigsten Erschütterungen. Wie der Tod an der Grenze des Einzellebens, so steht das Weltende an der Grenze des Menschheitslebens. Totenauferstehung und Weltkatastrophe bezeichnen diesen Zeitpunkt.

Aber es ist nur ehrlich einzugestehen, daß wir uns von alledem keine bestimmte Vorstellung machen können. Jesus hat fast ausschließlich in Gleichnissen und Bildern darüber gesprochen. Und nicht einmal diese Bilder sind neu. Der Herr begnügte sich, die prophetischen

Schilderungen wieder aufzunehmen. Nur auf das eine kam es ihm an, das Unerwartete und den furchtbaren Ernst des Gerichts zu veranschaulichen. Nichts lag ihm ferner, als die Phantasien der jüdischen Apokalyptiker zu erneuern.

Diese Zurückhaltung kennzeichnet die eschatologische Einstellung Jesu. Sein Interesse gilt nicht dem Ende, sondern dem Jenseits aller Geschichte. Das Weltende ist Durchgangspunkt, nicht Zielpunkt der Entwicklung. Das bestimmt die Eigenart des Weltgerichts. Man darf es im Sinne Jesu nicht bloß als die letzte Auswirkung jener Gegensätze denken, die alle Menschheits- und Kulturentwicklung in sich birgt. Das Gericht steht über jeder Weltentwicklung. Es ist nicht ihr wesensnotwendiges Ergebnis, sondern unmittelbare göttliche Tat. Das Gottesreich geht zunächst als befruchtende Lebenskraft durch diese Welt. Es erscheint als die verpflichtende Macht der absoluten Wahrheit und Güte, der sich schließlich die Menschheit als Ganzes nicht entziehen wird. Aber noch ist es nur die Gottesherrschaft im Glauben. Die zwingende Macht der Wahrheit, die der Menschengeist nur in ihrer unmittelbaren Anschauung erfährt, eignet erst der letzten und höchsten Offenbarung des Gottesreiches. Dann kommt es freilich nicht mehr als heilende, schöpferische, weltwerbende Macht, sondern als überführende, weltrichtende, übergeschichtliche Wirklichkeit (Matth. 25, 31 ff.). Das ist der Sinn des Weltgerichts.

Von hier aus begreift man, wie Einzelgericht und Weltgericht innerlich zusammengehören. Jesus hat von dem einen (vgl. Luk. 16, 22) und von dem andern gesprochen. Das entspricht vollkommen den beiden Grundformen menschlichen Seins. Das Gottesreich wendet sich an die ganze Persönlichkeit, nicht in ihrer abstrakten Vereinzelung, sondern in ihrer sozialen Verbundenheit. Darum ist seine letzte entscheidende Offenbarung nicht bloß Einzelgericht, sondern Weltgericht. Die Menschheit und ihre Gesamthaltung gegenüber dem göttlichen Wirken in der Geschichte steht zur Verantwortung. Nicht nur die einzelne Tat wird gerichtet, sondern auch ihre geheimen Fluch- oder

Segenswirkungen, die sie in den großen Zusammenhängen des Menschheitslebens zur Folge hatte. Einzelgericht und Weltgericht sind nur die beiden Grundformen, in denen wir die eine übergeschichtliche Offenbarungstat Gottes erleben.

Aber Jesus hat den Gerichtgedanken in engste Verbindung mit seiner Person gebracht. Darin liegt wiederum die Eigenart seiner Eschatologie. Wir begreifen das Selbstverständliche, das sich in dieser Beziehung ausspricht. In Jesus ist die entscheidende Gottesoffenbarung gekommen. Sie kam in seiner Person und in seinem Todesleiden. Sie kam als verpflichtende Macht, die nur ein Entweder-Oder kennt. Freilich wissen wir von zahllosen Lebenswegen, auf denen es nie zu einer bewußten Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus kommt. Aber auch hier gilt das Wort des vierten Evangelisten, daß der Logos jeden Menschen erleuchte, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 9). Denn wo immer die Sehnsucht nach Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft, nach einem nahen und heiligenden Gott in einem Menschenleben wirksam war, ward auch der göttliche Sinn und der objektive Ewigkeitswert des Lebens Jesu bejaht und fruchtbar gemacht. Darum fällt die Entscheidung an Jesus in jedem Menschenleben. Und sie vollzieht sich gewissermaßen in jedem Augenblick dieses Lebens. Das ist das gegenwärtige Gericht, von dem Jesus nach dem vierten Evangelisten gesprochen hat: „Wer glaubt, der kommt nicht in das Gericht; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes glaubt" (Joh. 3, 18). Jedes Leben ist trotz der Mannigfaltigkeit seiner Zustände, Handlungen, Entwicklungsmomente eine lebendige Einheit. In jedem Augenblick dieses Lebens ist gewissermaßen sein gesamter Wert und Unwert schon keimhaft enthalten. In jedem Augenblick fällt die Entscheidung über unser Verhältnis zum Gottesreich. Aber sichtbar wird dieses Verhältnis erst dann, wenn sich die verpflichtende Macht der Wahrheit, die uns in Jesu Person vor Augen steht, als zwingende Evidenz zu erkennen gibt. Das geschieht im Augenblick des Gerichts; das Gericht ist der naturgemäße Abschluß der in Jesus begonnenen

Offenbarung. Was er uns war und sein wollte, was wir in ihm geworden sind und hätten sein sollen, jeder einzelne für sich und die Menschheit als Ganzes, das wird bei der „Wiederkunft" Jesu offenbar. In dem Lichte dieser Offenbarung versinkt die irdische Scheinwirklichkeit, welche die Kräfte des Gottesreiches und die Abgründe des Satansreiches verhüllte. In der überwältigenden Macht dieser Offenbarung vollendet sich die irdische Einstellung gegenüber dem Gottesreich zum Ewigkeitserlebnis der Menschenseele.

Unter Anspielung auf die bekannte Vision des Propheten Daniel beschreibt der Herr seine „Parusie" als ein Kommen auf den Wolken des Himmels (Mark. 13, 26. Matth. 24, 30). Damit dürfte er die Transzendenz dieser Gottesoffenbarung angedeutet haben. So kleidet er ja auch den Gedanken von der Überweltlichkeit Gottes in die Gebetsworte: „Vater unser, der du bist in dem Himmel." Man muß sich hüten, irdische Zeit- und Ortsverhältnisse in solche Analogien hineinzutragen. Schon der Ausdruck „kommen", den Jesus gewählt hat, muß zur Vorsicht mahnen. Denn nach dem übereinstimmenden Sprachgebrauch des Alten und Neuen Testaments kann „das Kommen Gottes" nicht bloß eine Theophanie, sondern jede erbarmende oder richtende und strafende Gottestat bezeichnen, ist also zunächst ganz unräumlich gedacht[5]. Wir sind freilich gewöhnt, von der „Wiederkunft" Jesu zu sprechen und denken dabei naturgemäß an eine irdisch-räumliche Erscheinung des Weltenrichters. Aber Jesus hat immer nur gesagt: Der Menschensohn wird „kommen", niemals: „er wird wiederkommen". Das ist um so auffallender, als er dieses zukünftige „Kommen" deutlich als ein zweites Kommen seinem ersten, erlösenden „Kommen" gegenüberstellt. Das eine war eine Offenbarungstat göttlichen Erbarmens in menschlich-irdischer Erniedrigung, das andere ist eine Offenbarungstat göttlicher Gerechtigkeit in himmlischer Glorie. War jenes als ein Kommen auf Erden, so wird dieses als ein Kommen auf den Wolken des Himmels, als ein überweltlicher Vorgang geschildert. Nicht anders wie das Einzelgericht, steht auch das

Weltgericht zwischen Zeit und Ewigkeit. Es ist eine übergeschichtliche Wirklichkeit, der gegenüber alle irdischen Zeitverhältnisse ihre Bedeutung verlieren. Auch von hier aus will Jesu Wort verstanden sein: „Von jenem Tage und von jener Stunde weiß niemand, nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater" (Mark. 13, 32). Es will ein Mißverständnis zurückweisen, das schon in der Frage nach dem Termin des Weltendes liegt. Als ob wir mit der Kenntnis dieses Tages irgend ein sittlich wertvolles Verhältnis zu dem entscheidenden Gerichtsereignis gewinnen könnten! Als ob nicht die Parusie ein überzeitliches Ereignis und damit jedem Geschlecht gewissermaßen in gleicher Weise nahe wäre! Als ob das Gericht auf dem Ende der Linie und nicht über der Linie läge, die wir Weltzeit nennen! In gewissem Sinne steht jede Generation, die erste und die letzte, unmittelbar vor der übergeschichtlichen Tatsache des Weltgerichts. Wir sind heute geneigt, den eschatologischen Grundgedanken unserer Frömmigkeit in die Vorstellung vom Einzelgericht zu kleiden. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß wir dabei immer nur das individuelle Moment im Gerichtgedanken betonen. Jesus hat hier allseitiger und größer gedacht. Er will, daß wir nicht bloß als Einzelwesen, sondern als Glieder des Menschheitsganzen an die kommende Verantwortung denken. Darum sprach er viel häufiger vom Weltgericht als vom Einzelgericht. Im Grunde stehen uns ja beide als überzeitliche Wirklichkeiten in gleicher Weise nahe.

Die neuere Jesus-Forschung rechnet es sich zum Verdienst an, die eschatologische Grundrichtung des Evangeliums nachdrücklich betont zu haben. Aber dieses Verdienst ist geringer als das Mißverdienst, den überzeitlichen Charakter der christlichen Eschatologie verkannt zu haben. Jesus stellte jede Generation vor die unmittelbare Nähe des überzeitlichen Weltgerichts; aber er stellte keine einzige vor die unmittelbare Nähe des zeitlichen Weltendes. Er hat es ausdrücklich abgelehnt, beide Dinge in eins zu setzen. Darum sprach er von der Transzendenz der Parusie und von dem Nicht-

wissen des Gerichtstages. Hätte man diese beiden Tatsachen zu würdigen gewußt, so wäre das Buch der Jesus-Forschung um ein Kapitel der Irrfahrten ärmer geblieben.

Dennoch ist Jesu Lehre eschatologisch eingestellt; und er wollte, daß wir ebenso dächten. Darum ist das echte Christentum Jenseitsreligion, nicht Diesseitsreligion. Gegenüber der allzeit nahen Ewigkeit schrumpft jede Zeitlichkeit in einen Punkt zusammen. „Vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag" (Ps. 90, 4). Die Weltenuhr zeigt mit dem Anbruch des Gottesreiches die elfte Stunde (Matth. 20, 6). Das will besagen: Das Evangelium hat Ewigkeit und Vollendung für jeden Menschen und für jedes Geschlecht in unmittelbarste Nähe gerückt. Nicht anders meinen es die zahlreichen Gleichnisse vom Warten auf die Ankunft des Herrn, vom Ausharren bis ans Ende (Matth. 24, 43 ff.; 25, 1 ff. 14 ff. u. ö.). Warten bedeutet nicht jenes Klügeln und Rechnen um den Tag des Weltendes, wie es die jüdische Apokalyptik in ihrer Mißdeutung des Danielbuches aufgebracht hatte; es bedeutet überhaupt nicht das Ausspähen nach einem endgeschichtlichen Ereignis. Das alles hat Jesus in bestimmter Weise abgelehnt. Denn er hat sein Wort: „Wachet und betet, denn ihr wisset nicht, wann es Zeit ist" (Matth. 24, 42. Mark. 13, 33—35), für jede Generation gesprochen. Jeder Mensch und jedes Geschlecht lebt an der Grenzscheide von Zeit und Ewigkeit. Die Nähe des überzeitlichen Weltgerichts, nicht des endzeitlichen Weltunterganges fordert die höchste Anspannung aller religiösen und sittlichen Kräfte. Angesichts der Parusie ist jede Generation die letzte.

Dieser Wahrheit gegenüber gilt freilich noch ein anderes. Wir Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts finden uns leichter in die kurze Dauer unserer Lebenszeit als in die der Weltzeit. Viele Zeitgenossen Jesu mögen noch mit wenigen Jahrzehnten, vielleicht nur noch mit einigen Jahren gerechnet haben. Wir rechnen mit Millionen Jahren kommender Weltzeit. Das eine ist so charakteristisch wie das andere. Der Chiliasmus ist immer das Ergebnis religiös erregter Zeiten. Die Kulturseligkeit, die das Weltende in möglichst weite

Ferne rückt, ist immer das Zeichen einer gewissen Glaubensmüdigkeit. Es ist verlockend, dem eigenen Tun wenigstens den Stempel einer relativen Welt- und Kulturewigkeit aufzudrücken, wenn man mit den Ewigkeitswerten des Evangeliums nichts mehr anzufangen weiß. Diese Kulturseligkeit hat Jesus verworfen. Wir sollen nicht bloß im Bewußtsein von der Kürze des eigenen Lebenstages, sondern auch im Gedanken an die kurze Dauer des Welttages leben. Man muß nur eins beachten: Wir messen gewiß die Zeit nach dem festen Maße äußerer Veränderungen; aber wir empfinden dieses Maß verschieden ganz nach der Mannigfaltigkeit der erlebten Eindrücke. Für den Christen hat die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht. Für ihn gibt es nur noch die Erwartung der letzten Weltvollendung durch Christus. Was noch vor uns liegt, ist dieser Erwartung gegenüber unbedeutend. Auch für die heilsgeschichtliche Erwartung zeigt also die Weltenuhr die elfte Stunde.

Der letzte Gedanke läßt erkennen, in welchem Sinne übergeschichtliche und endgeschichtliche Auffassung verbunden sind. Weltende und Parusie stehen wirklich in einem innern Zusammenhang. Man kann zwar das Weltende bloß als äußern Abschluß einer bestimmten Zeitdauer betrachten. Dann bleibt es für die Parusie bedeutungslos. Man kann es aber auch als die Vollendung göttlichen Heilswirkens ansehen. Dann ist es die innere Voraussetzung für die Parusie. Denn die Weltgeschichte als Ganzes steht vor Gottes Gericht. In diesem Sinne hat Jesus ein „Vorzeichen" der Parusie gegeben. Die Parusie kommt, wenn die Saat zur Ernte reif oder wenn das Evangelium auf der ganzen Welt verkündet ist. Jesu Meinung ist diese: Im Gericht offenbart sich das vollendete Wirken des Gottesreiches auf Erden; und für die menschliche Betrachtung ist das Weltende das letzte Stück an diesem Werke. Aber auch das andere darf nicht übersehen werden, daß für eine höhere Auffassung die Menschheitsgeschichte ebenso wie das Leben des einzelnen eine organische Einheit ist, wo das Ganze in jedem Teile und der Teil nur im Ganzen lebt. In diesem Sinne darf man sagen, daß nicht bloß in

dem letzten, sondern daß in jedem abschließenden heilsgeschichtlichen Ereignis die weltgerichtliche Entscheidung gefallen, also der Menschensohn „gekommen ist".

Von hier aus begreifen sich verschiedene Aussprüche Jesu, welche die Kritik als Beweis einer beschränkt eschatologischen Denkweise betrachtet. Man erinnert daran, wie eng die große Parusierede des Herrn den Untergang Jerusalems mit dem Weltende verknüpft habe. In der Tat werden hier beide Ereignisse in prophetischer Perspektive nebeneinander und ineinander geschaut. Sie gehören ja auch innerlich zusammen. Das eine bedeutet den Abschluß der alttestamentlichen Heilsgeschichte, das andere den Abschluß der Heilsgeschichte überhaupt. Es sind die beiden Weltkrisen, in denen die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht. Mit ihnen steht der ganze Weltverlauf unmittelbar vor Gottes Gericht. Mögen sie zeitlich noch soweit auseinanderliegen, vor der übergeschichtlichen Wirklichkeit des Weltgerichts fallen sie zusammen.

Die Parusierede verliert ihre Dunkelheit, sobald man das beachtet. Auch muß man sich bewußt bleiben, daß die Parusierede nicht bloß Weissagung, sondern vor allem Mahn- und Trostrede ist. Das erste ist immer der Gedanke, wie jede Generation und jeder einzelne unmittelbar vor Gottes Gericht stehen; darum die ernste Schlußmahnung, zu wachen und zu beten. Die übergeschichtliche Tatsache des Weltgerichts ist gleichsam der Hintergrund, aus dem das düstere zeitgeschichtliche Zukunftsbild hervortritt; der ganze Ernst einer übergeschichtlichen Wirklichkeit offenbart sich in zwei zeitgeschichtlichen Ereignissen.

So wird die Mahnrede auch zur Weissagung. Aber ihr Hauptinteresse gilt dem ersten der beiden Ereignisse, dem Untergang Jerusalems; es war gewissermaßen das Weltende für die damals lebende Generation. Man spürt noch heute an dem kurzen Bericht des Evangeliums, wie die furchtbare Nähe der Katastrophe, die Jesus verkündete, die Seelen der Zuhörer erschüttert hat. Aber der Herr

sprach nicht bloß für seine Zeitgenossen, sondern für alle kommenden Geschlechter. Auch für diese ist die Weissagung vom Ende Jerusalems nicht bedeutungslos. Sie soll ihnen zum Gleichnis des kommenden Weltendes werden, das im Untergang Jerusalems seine unheimlichen Schatten vorauswirft. Niemals darf uns nach Jesu Willen das Bewußtsein verlassen, in einer Welt der Vergänglichkeit zu wohnen, die täglich für den Abbruch und für die Ewigkeit reif sein kann. In dem Gedanken an das bevorstehende Weltende erleben wir immer wieder die Beschränktheit alles Irdischen und die Unmittelbarkeit des göttlichen Gerichts. Auf Tag und Stunde kommt es dabei gar nicht an. Darum hat es Jesus ausdrücklich abgelehnt, über den Zeitpunkt des Weltendes irgend welche Angaben zu machen. Die Nähe des Jerusalemendes hat er vorausgesagt, weil er zu einem Geschlechte sprach, das es erleben würde. Aber die Kenntnis der letzten Weltstunde müßte für zahllose Geschlechter wertlos sein; sie könnte sogar das Bewußtsein irdischer Vergänglichkeit abschwächen. Und es ist wiederum ein Beweis wundervoller Demut und messianischer Selbstbescheidung, wenn der Herr in seinem menschlichen Wissen und während der Zeit seiner Erniedrigung auch für sich selber auf die Offenbarung eines göttlichen Ratschlusses verzichtete, in dessen Kenntnis er das oberste Majestätsrecht des himmlischen Vaters verehrte: „Von jener Stunde weiß niemand, nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater!" (Mark. 13, 32.) Fürchten wir nicht, daß dieser Verzicht einen Mangel bedeutet. Jesu Geistesauge konnte auch die fernste Zukunft durchschauen, ohne daß er sie in zeitlichen Maßen umspannte.

Mit der ausdrücklichen Erklärung Jesu, er habe über den Zeitpunkt des Weltendes nichts zu verkünden, fallen alle Einwände der Kritik. Der Herr hat das Dunkel, das über den prophetischen Gerichtsdrohungen liegt, zwar erhellt; aber heilspädagogische Rücksichten hinderten ihn, es völlig zu klären. Er hat die *übergeschichtliche Wirklichkeit seines richterlichen Kommens in den beiden abschließenden Weltkrisen veranschaulicht*,

die seine irdische Ankündigung und Einleitung sind. Von diesem überzeitlichen Standpunkt aus konnte er aber beide Ereignisse nur in prophetischer Perspektive zeigen, so daß sie weniger in ihrem äußern Verlauf und in ihrer konkreten Tatsächlichkeit als in ihrer übergeschichtlichen Einheit hervortreten. Das ist das Geheimnis der Eschatologie Jesu. Erst im Lichte dieser Erkenntnis offenbart die Parusierede die ganze Tiefe und Harmonie ihrer Gedanken. Dabei müssen zwei in den beiden ersten Evangelien ausgefallene Redestücke aus Lukas ergänzt werden[6]. Die Rede (Matth. 24. Mark. 13. Luk. 17 u. 21) beginnt mit einer kurzen Einleitung, welche über ihre geschichtliche Veranlassung berichtet:

Und da er aus dem Tempel hinausging,
spricht einer von seinen Jüngern zu ihm:
„Meister, schau,
welche Steine und welche Struktur!"
Und Jesus antwortete ihm:
„Seht ihr dies alles?
Es werden Tage kommen,
wo hier kein Stein auf dem andern bleiben wird."

Da er aber auf dem Ölberg dem Tempel gegenüber saß,
fragten ihn gesondert Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas:
„Sag uns,
wann das geschehen wird,
und was das Zeichen deiner Ankunft und des Weltendes ist."

Der erste Teil der Rede schildert die Drangsale, welche den beiden Endkatastrophen vorausliegen. Sie beginnt im Hinblick auf die nächsten Ereignisse mit der ernsten Warnung vor falschen Propheten und pseudomessianischen Verführern. Von den Schrecken des Kriegsausbruchs zwischen Juda und Rom wendet sich der prophetische Blick des Herrn auf die kommenden Schicksale seiner Kirche und auf den weltgeschichtlichen Kampf des Christentums bis zum Ende der Tage. Und auch hier die ernste Mahnung: An dem Herrn nicht irre werden, ausharren, bis er in seiner himmlischen Herrlichkeit kommt!

Jerusalemende

Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen:
Sehet zu,
daß euch niemand verführe!

Denn viele kommen, in meinem Namen sprechend:
„Ich bin der Messias!"
Und viele werden sie verführen.

Wenn ihr aber höret von Kriegen und Kriegsgerüchten,
so werdet nicht verwirrt:
es muß nämlich all dies geschehen;
aber es ist noch nicht das Ende.
Es wird sich nämlich erheben ein Volk wider das andere und ein Reich wider das andere,
und Erdbeben werden stellenweise sein und Seuchen und Hungersnöte:
Der Beginn der Wehen ist das [alles erst].

Weltende

Schaut aber auf euch selbst!
Denn man wird euch den Ratsversammlungen überliefern
und in den Synagogen euch geißeln.
Und vor Statthaltern und Königen werdet ihr stehen meinetwegen zum Zeugnis für sie.
Und allen Völkern muß zuerst das Evangelium verkündet werden.
Und wenn sie euch wegführen und überliefern,
so sollt ihr nicht vorher besorgt nachdenken,
wie oder was ihr reden sollt,
sondern was euch gegeben wird in jener Stunde,
das redet.
Denn nicht ihr seid die Sprechenden,
sondern der Heilige Geist [der in euch spricht].
Es wird aber der Bruder den Bruder und der Vater das Kind zum Tod überliefern,
und die Kinder werden gegen die Eltern aufstehen
und werden sie töten.
Und ihr werdet allen verhaßt sein meines Namens wegen.
Wer aber bis ans Ende ausgeharrt hat,
der wird gerettet werden.

Der zweite Teil der Rede beschreibt die beiden Endkatastrophen, in denen sich das Gericht des Menschensohnes hienieden ankündigt. Der erste, größere Abschnitt gilt der Zerstörung Jerusalems. Er bringt zunächst Verhaltungsmaßregeln für die Gläubigen. Den irdischen Drangsalen, die mit der Belagerung und Zerstörung Jerusalems hereinbrechen, sollen sie sich durch rechtzeitige Flucht entziehen. Noch mehr sollen sie vor Gefahren geistiger Art auf ihrer Hut sein. Die allgemeine Not kommt einer pseudomessianischen Bewegung zustatten. Darum wird die eingangs gegebene Mahnung verschärft: Hütet euch vor falschen Propheten! Gewiß, der Herr wird kommen, aber sein Kommen ist anderer Art, als es diese falschen Propheten voraussetzen. Wenn sich der Messias in seiner überirdischen Glorie offenbaren wird, dann wird man nicht sagen: Sieh hier, sieh dort! Dann leuchtet seine himmlische Herrlichkeit allen

zugleich auf, dem Leuchten des Blitzes vergleichbar. Aber wie dieses ist sein Kommen unberechenbar. Das Gericht ist da, wenn die heilsgeschichtliche Entwicklung reif ist: das will wohl das Sprichwort besagen: „Wo das Aas ist, da versammeln sich die Adler." Der Schluß schildert dann die Katastrophe selbst und schließt in einem Ausblick auf die ferne Zukunft. Mit dem Untergang der alttestamentlichen Heilsordnung beginnt ein neuer Weltabschnitt, die Geschichte der Heiden.

Jerusalemende

Wenn ihr aber den Greuel der Verwüstung, den Daniel, der Prophet, vorhergesagt,
stehen seht am heiligen Orte, —
der Leser bedenke es wohl —,
dann mögen die in Judäa auf die Berge fliehen,
und der auf dem Dache steige nicht in das Haus hinab,
noch gehe er hinein,
etwas aus seinem Hause zu holen;
und der auf dem Acker kehre nicht zurück,
seinen Mantel zu holen.
Wehe aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen!
Betet aber, daß eure Flucht nicht im Winter geschehe, noch am Sabbat!
Dann wird nämlich eine große Trübsal sein,
wie sie noch nicht war vom Beginn der Schöpfung bis jetzt,
noch auch je sein wird.
Und wenn Gott jene Tage nicht abgekürzt hätte,
würde kein Mensch gerettet werden;
aber wegen seiner Auserwählten hat er die Tage abgekürzt.
Alsdann wenn euch jemand sagt:
Siehe, hier ist der Christus oder dort,
so glaubet es nicht,
denn es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen.
Und sie werden große Zeichen und Wunder tun,
so daß, wenn es möglich wäre,
sogar die Auserwählten verwirrt werden könnten.
Siehe, ich habe es euch vorausgesagt!
Wenn man euch also sagt:
Siehe, er ist in der Wüste,
so geht nicht hinaus!
Siehe, er ist in den Gemächern,
so glaubet es nicht.
Wie nämlich der Blitz ausgeht vom Osten
und aufscheint bis Westen,
so wird die Ankunft des Menschensohnes sein.
Wo immer ein Aas ist,
dort werden sich auch sammeln die Adler.
Wenn ihr aber Jerusalem von einem Heere umgeben sehet,
so erkennet,
daß seine Verwüstung nahe ist:
Denn Tage der Rache sind das,
daß erfüllt werde alles Geschriebene.
Und sie werden fallen durch die Schärfe des Schwertes
und werden gefangen fortgeführt unter alle Völker.
Und Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden,
bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind.

Der zweite Abschnitt knüpft mit einer allgemeinen Zeitbestimmung: „Sogleich ... nach der Trübsal jener Tage ...“ an die Schilderung der früheren Drangsale an. Unter der „Trübsal jener Tage“ werden, wie der erste Teil der Rede nahelegt, alle die Bedrängnisse in prophetischer Perspektive zusammengefaßt, die, angefangen von der „großen Trübsal“ beim Fall Jerusalems, bis zum Ende der Tage über die Gläubigen kommen. So folgt die Schilderung des Weltunterganges und schließlich die bildliche Einkleidung des übergeschichtlichen Weltgerichts als des großen Schlußaktes, in dem die beiden entscheidenden Weltdramen und die ganze Weltgeschichte Sinn und Erfüllung finden.

Weltende

Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden,
und der Mond wird seinen Schein nicht geben,
und die Sterne werden vom Himmel fallen;
denn die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden.
Und auf Erden wird Angst sein wegen des Tosens der Meeresfluten.
Und die Menschen werden verschmachten vor Furcht und Erwartung der Dinge,
die über den Erdkreis kommen sollen.

Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen,
und dann werden alle Stämme der Erde wehklagen.
Und sie werden den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit.
Und er wird seine Engel aussenden mit der weitschallenden Posaune.
Und sie werden seine Auserwählten sammeln von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zum andern.

Der dritte Teil der Rede ist paränetisch. Er verkündet die unmittelbare Nähe des Jerusalemendes und die vollkommene Ungewißheit des Weltendes.

Jerusalemende

Wenn dies aber zu geschehen beginnt,
so schauet auf
und erhebet eure Häupter,
denn es naht die Erlösung.
Vom Feigenbaum aber lernet das Gleichnis:

Wenn sein Zweig schon zart wird
und die Blätter ausschlagen,
so erkennet ihr,
daß der Sommer nahe ist.
So auch, wenn ihr seht,
daß dies geschieht,

so erkennet,
daß es nahe vor der Türe steht.
Wahrlich, ich sage euch:
dieses Geschlecht wird nicht vergehen,
bis alles dies geschieht.
Himmel und Erde werden vergehen,
aber meine Worte werden nicht vergehen.

Weltende

Von jenem Tag aber und jener Stunde weiß niemand,
auch nicht die Engel im Himmel,
auch nicht der Sohn,
als nur der Vater allein.
Gebet acht auf euch,
daß eure Herzen nicht stumpf werden in Völlerei, Trunkenheit und Sorgen dieser Welt,
und plötzlich jener Tag über euch komme.
Denn wie ein Fallstrick wird er über alle kommen,
die auf dem Angesicht der ganzen Erde wohnen.
Dann werden zwei Männer auf dem Acker sein:
Einer wird aufgenommen,
der andre wird zurückgelassen.
Zwei Frauen werden mahlen in der Mühle:
Eine wird aufgenommen,
die andre wird zurückgelassen.
Zwei werden in einem Bette sein:
Einer wird aufgenommen,
der andre zurückgelassen.

Beispiele für ein Stadtende und ein Weltende aus der Vergangenheit sollen die Dringlichkeit der Mahnung verschärfen.

Jerusalemende

Ebenso wie es geschah in den Tagen Lots:
Sie aßen und tranken,
sie verkauften und kauften,
sie pflanzten und bauten
bis zu dem Tage, als Lot von Sodoma wegging,
Feuer und Schwefel vom Himmel regnete
und alles zu Grunde richtete.
So wird es sein an dem Tage,
wo der Menschensohn sich offenbaren wird.

Weltende

Ebenso wie es geschah in den Tagen Noes;
so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein.
Wie sie nämlich in den Tagen der Sintflut aßen und tranken, heirateten und verheirateten
bis zu dem Tage, wo Noe in die Arche ging,
und es nicht erkannten,
bis die Sintflut kam
und alle hinwegnahm:
So wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein.

Mit einer wiederholten Aufforderung zur Wachsamkeit schließt das Ganze.

Schauet zu!
Wachet!
Denn ihr wißt nicht,
wann die Zeit ist.
Wie ein Mensch, der wegreisend sein Haus zurückließ

und seinen Dienern die Vollmacht gab,
jedem sein Werk,
und dem Pförtner auftrug,
daß er wachen möge.
Wachet also!
Denn ihr wißt nicht,
wann der Herr des Hauses kommt,
abends oder mitternachts,
oder beim Hahnenschrei oder in der Früh.
Damit nicht, wenn er plötzlich kommt,
er euch schlafend finde.
Was ich aber euch sage,
sage ich allen: Wachet!"

Jesus hat also nicht daran gedacht, die unmittelbare Nähe des Weltendes zu verkünden. Er hat ausdrücklich das Gegenteil versichert. Der Tag des Unterganges Jerusalems ist nahe; der Tag des Weltendes ist unbekannt: das ist seine klare und bestimmte Lehre. Rückt er dennoch beide in einen innern Zusammenhang, so geschieht es deshalb, weil er die übergeschichtliche Wirklichkeit der Parusie in dem doppelten Abschluß der Heilsgeschichte gegenwärtig schaut. Gewiß behält seine Rede manches Dunkel. Aber das ist die Art der prophetischen Rede überhaupt. Denn sie bietet nicht die Geschichte des Zukünftigen, sondern ein Gleichnis kommender Dinge.

Von hier aus werden aber auch die beiden andern Parusieverheißungen verständlich, auf die sich die Kritik mit Vorliebe beruft. Als Jesus seine Apostel aussandte, gab er ihnen den Auftrag: „Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere! Wahrlich, ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommt" (Matth. 10, 23). Daß das Weltgericht als übergeschichtliche Wirklichkeit nicht den Endpunkt geschichtlicher Vorgänge bezeichnen kann, ist selbstverständlich. Das Kommen Jesu bedeutet also auch hier ein zeitgeschichtliches Ereignis, in dem die ganze Weltentwicklung hienieden schon vor Gottes Richterstuhl steht, in dem das Weltgericht gleichsam eingeleitet und vergegenwärtigt wird. Ist es die erste oder die letzte Krisis der Heilsgeschichte? Aber wir wissen, daß Jesus es abgelehnt hat, über den Zeitpunkt der zweiten etwas sagen zu können. Also kann nur die erste, der Untergang der alttestamentlichen Heilsordnung im Falle von Jerusalem gemeint sein. Die Geschichte bestätigt, daß sich in diesem Sinne die Weissagung Jesu erfüllt hat.

Noch weniger kann eine andere Verheißung Schwierigkeiten bereiten, deren geschichtliche Veranlassung uns ebenso unbekannt ist wie ihr genauer Wortlaut. Wahrscheinlich bietet sie Markus und Lukas in ihrer ursprünglichen Form: „Wahrlich, einige von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht kosten, bis sie das Gottesreich in Kraft kommen sehen!" (Mark. 8, 39; vgl. Matth. 16, 28; Luk. 9, 27.) Im vorausgehenden Verse hatte der Herr diejenigen, die an der Unansehnlichkeit seines gegenwärtig noch verborgenen Königtums Anstoß nahmen, an seine messianische Herrlichkeit im kommenden Gericht erinnert. Aber diese himmlische Herrlichkeit steht, das will das fragliche Wort besagen, nicht in unerreichbarer Ferne. Sie wird sich schon hienieden und innerhalb weniger Jahre in der ungeahnten Geistesmacht des Gottesreiches ankündigen, die alle menschliche Berechnung Lügen straft. Das Kommen des Gottesreiches in Kraft bedeutet nichts anderes als die wunderbare Ausbreitung des Christentums, die schon innerhalb zweier Menschenalter erfolgte, mit seinen Erweisen des Geistes und der Gnadenstärke. Aus dem unansehnlichen Keime des Evangeliums ist gegen jedes menschliche Erwarten und mit unbegreiflicher Schnelligkeit der Baum des Gottesreiches emporgewachsen. Auch diese Weissagung Jesu hat sich also in ungeahnter Vollkommenheit erfüllt.

So bewahrheitet sich uns immer wieder die schon früher ausgesprochene Erkenntnis: Man kann Jesus nicht an menschlichen Maßstäben messen. Wie sein Messiasbewußtsein in einer überlieferten Form einen ganz neuen göttlichen Inhalt offenbarte, so hat auch seine Gottesreichpredigt in herkömmlichen Vorstellungen ganz neue ewige Gottesgedanken verkündet. Das Irdisch-Messianische ward zum Symbol des Ewigen, Göttlichen: in Bildern und Gleichnissen einer zeitlich und räumlich bedingten Vorstellungsweise verkündete der Herr die tiefsten Geheimnisse des ewigen Lebens. Wir ahnen die Fülle ihres Geistes, aber wir erschöpfen sie niemals.

Um seines geistig sittlichen Charakters willen wird das Gottesreich nicht bloß zufällig, sondern sogar in erster Linie zu einer

gegenwärtigen Angelegenheit. Man hat so viel von der eschatologischen Einstellung Jesu geredet. Es ließe sich mit größerem Rechte das Gegenteil behaupten. Ist es nicht auffallend, wie wenig Jesus über das jenseitige Gottesreich und wieviel er über das gegenwärtige gesagt hat? Freilich gäbe es kein mechanischeres Verfahren, als wenn man etwa die Zahl der Stellen berechnen wollte, an denen er das eine oder andere erwähnt hat. Nicht das entscheidet, wie oft, sondern was er vom Gottesreiche gesprochen hat. Nun gibt es aber keine gewissere Erkenntnis von Jesu Verkündigung als diese, daß er die eschatologischen Fragen mit auffallender Zurückhaltung behandelte. Um so eingehender hat er die Seinen über Wesen und Werden des gegenwärtigen Gottesreiches unterrichtet. Freilich wußte er gut, wie wenig die große Menge in ihren phantastischen Erwartungen und mit ihrer massiven Vorstellungswelt imstande war, diese Lehre zu fassen. Er nannte sie sein Geheimnis; Gottesreich und Messiasgeheimnis gehören zusammen (Matth. 13, 11). Darum sprach er auch in Gleichnissen und selbst in Rätselworten. So gab er dem oberflächlichen Sinn keinen Anstoß, und den geistigen Menschen regte er zu tieferem Nachsinnen an. Im vertrauten Jüngerkreis bot sich dann Gelegenheit zu weiterer Aufklärung.

Wir beginnen mit einigen Aussagen allgemeiner Art. Für jede geschichtliche Betrachtung steht unbedingt fest, daß Jesus nicht bloß in unbestimmten Andeutungen, sondern mit klaren Worten von der Gegenwart des Gottesreiches gesprochen hat. Er hat die Täuferbotschaft von der Nähe des Reiches nicht bloß wiederholt, sondern überboten. Er versichert, daß mit seiner Wirksamkeit das Gottesreich bereits gekommen sei: „Wenn ich aber im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Gottesreich zu euch gekommen" (Matth. 12, 28). In demselben Sinne hat er auf die Frage des Täufers geantwortet: Er ist wirklich der erwartete Mann; das Gottesreich ist bereits da; man braucht bloß die Augen zu öffnen, um es zu schauen: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote

stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet" (Matth. 11, 5). Das ist die sichtbare Wirkung des Gottesgeistes, welche die innere Befreiung der Seele verkündet. Schließlich gehört hierher noch das Wort, das Jesus in der Synagoge von Nazareth sprach, es sei die Heilsverheißung des Isaias mit seinem Kommen in Erfüllung gegangen (Luk. 4, 21).

Diese Aussprüche lassen *eines* bestimmt erkennen: das gegenwärtige Gottesreich ist eine neue Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Es hat seinen Ursprung in Jesu Person und offenbart sich zunächst in seiner messianischen Tätigkeit. Jesu Heilandstätigkeit ist Gotteswirken. Aber welches sind die konkreten Formen dieser Heilsveranstaltung? Der Herr hat mit den Worten des Propheten darauf geantwortet: Den Armen will er die Heilsbotschaft predigen; denen, die zerknirschten Herzens sind, will er Heilung, den Blinden Licht, den Gefesselten Freiheit bringen; allen aber will er das große Gnadenjahr des Herrn und den Tag der Vergeltung verkünden. *Heilspredigt und Heilswirken sind also die beiden Erscheinungsformen der Gottesherrschaft.*

Sie beginnt mit der Frohbotschaft Jesu. *In der Verkündigung des Evangeliums* ist das Gottesreich bereits gekommen. So versteht sich das rätselhafte Wort: „Gesetz und Propheten dauern bis auf Johannes, von da an wird die Botschaft vom Gottesreich verkündet, und Gewalttätige suchen es zu entreißen" (Matth. 11, 12. Luk. 16, 16). Diese Verkündigung ist ihrer Natur nach Heilspredigt, also Freudenbotschaft; erst in zweiter Linie ist sie Gerichtsdrohung. Von ihrem Erfolg handelt eine Reihe von Gleichnissen, die das Evangelium „Gleichnisse vom Gottesreich" nennt. Auch das beweist, daß schon diese Heilspredigt selbst ein Bestandteil des Gottesreiches, nicht bloß dessen Vorbereitung ist.

Das Gleichnis vom Sämann (Matth. 13, 3—9 u. Par.) betrachtet den Erfolg der Heilsverkündigung mit Rücksicht auf die einzelnen Menschenklassen. Das Gleichnis von der Saat (Mark. 4, 26—29)

veranschaulicht die unscheinbaren Wirkungen der ersten Heilsbotschaft, die unbemerkt und unbeachtet, gleichsam wie von selbst bis zum Tag der großen Welternte heranreift. Einen ähnlichen Gedanken will das Doppelgleichnis vom Senfkörnlein und vom Sauerteig nahelegen (Matth. 13, 31 ff. Luk. 13, 18 ff.); es zeichnet den Gegensatz zwischen den unbedeutenden Anfängen und den kommenden Heilswirkungen des Evangeliums. In allen diesen Parabeln ist zunächst nicht an etwas Unsichtbares und rein Innerliches gedacht, das sich bloß im menschlichen Herzen abspielt. Schon der Hinweis auf das Weltende im Gleichnis von der Saat beweist, daß hier die sichtbaren Wirkungen des Evangeliums auf Volks- und Menschheitsleben geschildert werden.

Das Gottesreich offenbart sich weiterhin als messianisches Heilswirken. Und diese Wirksamkeit umfaßt Leib und Seele in gleicher Weise, denn der ganze Mensch soll die lebenspendenden Kräfte des Gottesreiches an sich erfahren. Erscheint doch auch die Sünde im Evangelium als eine Knechtung des ganzen Menschen: „Jeder, der Sünde tut, ist der Sünde Knecht" (Joh. 8, 34). Die geistige Not der Seele spiegelt sich in der Hemmung materieller Kräfte, wie umgekehrt körperliche und naturhafte Bedrängnis den starken Pulsschlag seelischen Lebens unterbinden. Der lebhaft empfundene Zusammenhang von Sünde und irdischer Not ist deshalb nicht bloß eine Voraussetzung der jüdischen Religion; der Glaube daran gründet auf einer tiefen Einsicht des menschlichen Herzens. Auch Jesus hat, ohne natürlich jedes Leid als die Folge persönlicher Sünden zu erklären, diesen Zusammenhang anerkannt. Darum ist ihm das Gottesreich die Befreiung des ganzen Menschen; darum nimmt er auch die lastende irdische Not, wo immer sie der Freiheit des Geistes im Wege steht. Das Christentum hat dieses Heilandswirken verstanden. Linderung und Beseitigung irdischer Not durch Gebet und tatkräftige Hilfe schien ihm zu allen Zeiten nicht bloß Symbol, sondern auch Unterpfand der in ihm hinterlegten Geisteskräfte.

Beachtet man diesen Zusammenhang zwischen Leiblichem und Seelischem, zwischen Irdischem und Ewigem, dann hat es nichts Auffallendes, daß Jesus einen großen Teil seines öffentlichen Lebens diesem irdischen Heilandswirken gewidmet hat. Galt doch alles nur den höheren Zwecken des Geistes. Die Synoptiker berichten, der Herr habe in Nazareth nur wenige Wunder tun können wegen des Unglaubens, den er dort fand. Das ist nicht überraschend; denn es ist undenkbar, daß göttliche Kräfte irdisches Leben wirken, wo die Quellen des ewigen Lebens hoffnungslos verschüttet liegen. Was Jesus wirkte, wirkte er zuerst an der Seele und um der Seele willen. Wo diese der Gottesherrschaft widerstrebte, konnte auch der Leib die befreienden Wirkungen dieser Herrschaft nicht erfahren. Durch die Gottesherrschaft zur übernatürlichen Freiheit des ganzen Menschen! Das war die Absicht messianischen Wirkens. Man kann sie noch aus manchem kleinen Zuge der evangelischen Heilungsberichte deutlich erkennen. Bei der Heilung des Gichtbrüchigen hat Jesus selbst darauf hingewiesen. Ohne darum gebeten zu sein, sprach er zuerst ein Wort der Vergebung und der seelischen Erneuerung; dann erst heilte er das Gebrechen des Leibes (Mark. 2, 5 u. Par.). Nicht anders erklären sich die Forderungen des Glaubens und des Vertrauens, die er immer wieder gestellt hat. Überall liegt derselbe Gedanke zu Grunde: Gottes Reich bedeutet nicht die geistlose Schaustellung magischer Kräfte, sondern die Offenbarung göttlichen Lebens.

Aber es gibt eine Fessel des Leibes und der Seele, die schlimmer ist als alle leiblichen Gebrechen. Das ist die dämonische Besessenheit. In anderem Zusammenhange war davon die Rede. Man braucht dabei gewiß nicht an die grob-sinnlichen Dämonenvorstellungen des antiken Volksglaubens zu denken. Aber darin liegt nichts Unbegreifliches, daß eine Geisteszerrüttung, die sich in Besessenheitserscheinungen auswirkt, nicht bloß eine natürliche, sondern unter Umständen auch eine übernatürliche Ursache hat. Es gibt gottwidrige Geisteseinflüsse, für deren Wirklichkeit die ganze Menschheitserfahrung spricht. Sie erstreben oft genug die Hemmung des menschlichen

Geisteslebens mit allen seinen natürlichen Folgen, um jede sittlich-religiöse Kraftentfaltung zu unterbinden. Nirgends offenbart sich der unheimliche Zusammenhang zwischen seelischer und leiblicher Not auffallender als in Krankheitserscheinungen dieser Art. Darum konnte auch die befreiende Macht der Gottesherrschaft nirgends deutlicher werden als in der Befreiung von solcher Not. Es ist also verständlich, daß Jesus in seinen Dämonenaustreibungen die Nähe des Gottesreiches erkannte. Er war überzeugt, in den Besessenheitsheilungen feiere die Gottesherrschaft ihre unmittelbarsten Triumphe über das Reich des Teufels.

In verschiedenen Bildern und in sehr bestimmten Versicherungen hat der Herr von der Herrschaft solcher gottwidrigen Geistesmächte gesprochen. Man darf daran keine Abstriche machen, weil sie ein wesentliches Element des Evangeliums verkürzen müßten. Gottes Herrschaft bedeutet wirklich und in erster Linie die Überwindung Satans als des Fürsten eines weltumspannenden Reiches. Ist das Gottesreich die Offenbarung des göttlichen Geistes als der absoluten Wahrheit und Güte in der Verkündigung und im Heilandswirken Jesu, dann ist das Satansreich die Auswirkung des Irrtums und der Sünde als persönlich gedachter Geistesmächte in Welt und Seele. Die Besessenheit ist der greifbare Ausdruck der Dämonenherrschaft; ihre Heilung ist darum das sichtbare Unterpfand der Gottesherrschaft. So konnte es Jesus mit aller Bestimmtheit verkünden: Über den Starken ist ein Stärkerer gekommen, um ihm seine Beute zu entreißen (Matth. 12, 29). Das war seine Freude und sein Triumph. Die Kirche hat das begriffen. Noch immer gilt ihr der Exorzismus als ein Siegel ihrer ungebrochenen, übernatürlichen Geistesmacht.

Man darf das alles nicht zu äußerlich und sinnlich verstehen. Das Entscheidende der Gottes- und Dämonenherrschaft ist nicht die Macht über den äußern Menschen, sondern die geistige Gewalt über die Seelen. Es gibt eine Besessenheit, vor der jeder Exorzismus versagt. Das ist die freiwillige Hingabe an die unheimliche Macht der Sünde. Das Evangelium erzählt, es sei der Teufel in Judas Iskariot ge-

fahren (Joh. 13, 27; vgl. Luk. 22, 3). Das war sicher keine Besessenheit, die sich in schreckenerregenden Krankheitssymptomen äußerte. Aber sie war schlimmer als manche dieser Art; denn sie war unheilbar: „Jenem Menschen wäre es besser gewesen, nie geboren zu sein!" (Matth. 26, 24.) Jesus selber lenkte immer wieder den Blick von der äußern Besessenheitserscheinung auf die nie ruhende Macht des Bösen, die uns stets aufs neue versucht. Das Gleichnis von dem unreinen Geist, der, aus seinem Hause vertrieben, in der Wüste umherirrt, um dann mit sieben andern Geistern zurückzukehren, will diesen Gedanken veranschaulichen (Matth. 12, 43 ff.).

Vor solchen unheilvollen Geisteseinflüssen auf sittlichem Gebiet hat Jesus die Seinigen warnen wollen. Die Heilung eines Besessenen ist nicht das Größte. Größer ist der Sieg über die dämonische Macht der Sünde, die unser ewiges Heil gefährdet. Das gab der Herr immer wieder zu bedenken: „Freuet euch nicht so sehr darüber, daß euch die Dämonen untertan sind; freut euch vielmehr darüber, daß eure Namen im Himmel verzeichnet stehen" (Luk. 10, 20). Denn vor den hemmenden Einflüssen des Satans in der religiös sittlichen Sphäre ist niemand sicher. Selbst Jesus mußte sich von ihm versuchen lassen. Um wieviel mehr also seine Jünger! Satan ist stets bestrebt, den Samen des Gotteswortes aus dem Menschenherzen zu reißen. Bei Nacht, wenn die Wächter schlafen, pflanzt er Unkraut unter die Frucht des Gottesreiches (Matth. 13, 24 ff.). Er verlangt die Apostel sieben zu dürfen, wie man Weizen siebt (Luk. 22, 31). Einen von ihnen macht er wirklich zum „Sohn des Verderbens" (Joh. 17, 12).

Solche Warnungen dürfen aber nicht kleinmütig und verzagt machen; Jesus beabsichtigte das Gegenteil. Er wollte keine Furcht, sondern kampfbereite Entschlossenheit gegenüber der Macht des Bösen. Ist das Evangelium doch die frohe Botschaft von dem Sieg über die Sünde, der mit Jesu Wirksamkeit begonnen hat! Schon bei der Versuchung in der Wüste sah der Herr den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Darin kündete sich das Größte an, das alle Be-

sessenheitsheilungen nur versinnbilden wollen: die Geistesmacht der Sünde ist in ihrer Wurzel vernichtet.

Sündentilgung ist die große Siegertat des Messias. Jahrhunderte hatten mit Sehnsucht darauf gewartet. Nicht als ob man im Alten Testament nichts von einem verzeihenden Gott gewußt habe. Man betete täglich um Sündenvergebung, und man war überzeugt, sie zu erlangen. Dennoch fühlte sich der Mensch nicht rein vor Gott. Etwas Unvollkommenes schien aller Sündenvergebung anzuhaften. Die erschütternden Sehnsuchtsklänge des Miserere kennzeichnen die alttestamentliche Frömmigkeit. Das Sündenbewußtsein lastete drückend schwer auf der Seele jedes Frommen. Man fühlte es deutlich: das Herz müßte erst neu und die Seele umgeschaffen werden; im Innersten des Menschen müßten neue Kräfte aufkeimen und ein neuer Lebensstrom entspringen. Man wußte auch: das alles sollte einmal kommen; aber erst in jener fernen Zukunft, da Gott selber sich ein gerechtes und heiliges Volk schaffen und das wahre Reinigungswasser zur Abwaschung der Sünden fließen würde.

So dachte es die alte Heilserwartung. Es war das Gewaltigste an der Predigt des Täufers, daß er diese Erwartung wieder aufnahm und sie mit der prophetischen Kraft seines stürmenden Glaubens in die Massen des Volkes warf. Darin lag das Geheimnis seiner Erfolge. Zwar konnte Johannes die große Sündenvergebung der kommenden Heilszeit noch nicht vermitteln; aber seine Bußpredigt sollte die Herzen dafür empfänglich machen. Seine Taufe ist nur Bußtaufe, nicht das geheimnisvolle Reinigungswasser des Gottesreiches. Aber der Größere, den er verkündet, würde mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen. Er würde als das wahre Gotteslamm die Sünden des Gottesvolkes hinwegnehmen.

Jesus wußte diese Verheißungen in seiner Person erfüllt. Er erkannte das Programm seines Lebens und Wirkens in dem, was schon der Verkündigungsengel verheißen hatte: „Sein Name soll Jesus sein; denn er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden“

(Matth. 1, 21). Er war Sünderheiland, weil er Messias war. Darum war sein erstes Wort ein Mahnruf zur Buße, darum galt den Sündern seine vornehmste Sorge, darum trieb er immer wieder zur wahren Sündenerkenntnis und zur Aufrichtigkeit gegen sich selber: Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und selig zu machen, was verloren war (Luk. 19, 10). Er ist gekommen, nicht Gerechte zu berufen, sondern Sünder. Denn die Kranken bedürfen des Arztes, nicht die Gesunden (Mark. 2, 17 u. Par.).

Die letzten Worte waren gegen die Pharisäer gerichtet. Sie enthielten eine ernste Warnung: äußere Gesetzesgerechtigkeit bedeutet keine Sündenreinheit. Sie ist Selbstgerechtigkeit und Tugendstolz; denn „niemand ist gut außer Gott allein" (Matth. 19, 17 u. Par.). Darin liegt, daß Jesus Sünderheiland für alle ist. Wer sich nicht zu den verlorenen Schafen Israels rechnen mag, schließt sich vom Gottesreich aus. Nur die Sündenbewußten, die demütig Bekennenden hat Jesus zu sich gerufen: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, denn ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28 f.). Aber die Selbstgerechten, die in pharisäischer Verblendung zurückstehen, sind für das Heil verloren. Sie sind tot und „werden in ihrer Sünde sterben". Ihre Sünde bleibt, und Gottes Zorn ist über ihnen (Joh. 8, 21; 9, 41; 3, 36).

Sündenvergebung ist also das Wesensmerkmal der Gottesherrschaft. Worin lag aber das Neue und Einzigartige, das sie mit Jesu Person verknüpft und das sie über jede alttestamentliche Heilsveranstaltung hinausführt? Man erkannte es vor allem darin, daß Jesus die trostvolle Zuversicht auf Gottes verzeihende Vaterliebe mit neuer Kraft und mit unerschütterlicher Gewißheit in den Menschenherzen geweckt habe.

Das Evangelium wäre gewiß nicht die frohe Botschaft im einzigen Sinne, wäre es nicht die beglückende Offenbarung von Gottes Barmherzigkeit. Es gibt im Evangelium nichts Ergreifenderes als die Predigt von dem sünderliebenden Gott. Und das Größte ist, daß

Jesus in dieser Verkündigung den furchtbaren Ernst der Sünde nicht übersah, sondern voraussetzte. Das Vertrauen, das er forderte, sollte aus dem tiefen Bewußtsein unserer Schuld geboren werden. Darum beurteilte er die Sünde nicht mit den Augen eines oberflächlichen und weichherzigen Optimismus. Wie kein anderer durchschaute er die furchtbaren Abgründe des Menschenherzens. Unerbittlich stellte er die Seele vor die traurige Wirklichkeit ihres eigenen Nichts. Der „allein gute Gott" und die Menschen, „die ihr böse seid", sind die Gegenpole seiner Weltbetrachtung. In den geheimsten Herzensfalten entdeckte er die sündhaften Gedanken und die ersten Keime zur sündhaften Tat (Mark. 7, 21); er sah hinter den feierlichen Beteuerungen eines guten Willens schon die verführerische Schwäche einer ungezähmten Sinnlichkeit (Mark. 14, 38). Er sprach mit furchtbarem Ernst von dem Gott, „der ins Verborgene sieht" (Matth. 6, 4), vor dem jede Selbstgerechtigkeit vergeht. Felsenhart ist der fordernde Gotteswille; wenn es um Sünde und Gerechtigkeit geht, muß man Leib und Leben dransetzen; denn am Ausgang alles Menschenlebens steht der heilige Gott, der Leib und Seele ins ewige Verderben stürzen kann (Matth. 10, 28 34).

Wie keiner der alten Propheten hat also Jesus die sittliche Verantwortlichkeit betont und das Sündenbewußtsein vertieft. Zwar gab er keine Begriffsbestimmung der Sünde; aber das eine Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11 ff.) besagt mehr als alle gelehrten Definitionen. Im Bilde des verlorenen Sohnes fand die suchende Seele sich selber wieder und begriff, was es um die bittere Not der Gottesferne sei. Die Quellen schmerzlich-süßer Gottessehnsucht sprangen bei solcher Betrachtung im Innersten auf. Das gequälte Menschenherz begann zu ahnen, wie das große Heimweh nach seinem Gott die tiefste Unruhe der Seele sei. In diese Stimmung hinein traf die Frohbotschaft von Gottes verzeihender Vatergüte. Auf den Schatten des eigenen Sündenelendes erstrahlte die Sünderliebe Gottes. Das war die Absicht Jesu. Man begreift, wie seine Predigt die erschütterten Seelen ergriffen hat und — noch bis zur Stunde ergreift.

Der Gott, der selbst für das irdische Wohl des Sünders väterlich sorgt, ist nicht der Gott der pharisäischen Kasuistik und nicht der Gott des ausgeklügelten Legalismus; aber er ist der gute Hirt, der neunundneunzig Schafe in der Wüste zurückläßt wegen des einen, das sich in der Wüste verirrt hat (Luk. 15, 4). Er ist der Vater des verlorenen Sohnes, der in Freude über den Wiedergefundenen kein Maß seiner Güte kennt (Luk. 15, 32). Er ist der gütige Hausvater, der auch den letzten seiner Taglöhner wie den ersten hält, und zu vergessen scheint, daß der letzte doch erst in elfter Stunde in seinen Weinberg kam (Matth. 20, 1 ff.). Menschliche Klugheit findet das absonderlich. Aber Gottes Gedanken sind nicht die Gedanken irdischer Weisheit. Gottes Sünderliebe ist abgrundtief. Das hat Jesus nicht bloß in seinen Gleichnissen gelehrt, sondern in der Tat gezeigt. Die Zöllner, die Ausgestoßenen, die Verirrten waren die Kinder seiner besondern Liebe und Sorge. Wir wissen, daß sie ihn verstanden haben. Die Sünderin, die in Scham und Reue zu seinen Füßen weint; der Zöllner, der ihn in sein Haus aufnimmt und die Hälfte seines Vermögens für die Armen bestimmt; die Ehebrecherin, die in Tränen aufgelöst ein Wort des Friedens vernimmt: sie alle haben an die Liebe geglaubt, die sie retten wollte. Für sie alle war dieser Glaube eine reinigende und befreiende Macht; sie haben in ihm die Kraft zu einem neuen Leben gefunden.

Das gehört zu den herrlichsten Wirkungen des Evangeliums. Trotzdem erschöpft die Offenbarung von Gottes Sünderliebe nicht den Inhalt der alttestamentlichen Erwartung. Denn sie meinte nicht bloß eine neue Verkündigung, sondern eine neue Tat. Aber vielleicht liegt das Neue darin, daß Jesus selber in göttlicher Autorität die Sünden vergab, und daß er Gottes verzeihende Vaterliebe in seiner eigenen Sünderliebe offenbarte? Das war etwas überraschend Großes. Der Büßerin, die weinend zu seinen Füßen lag, senkte er das beglückende Trostwort in die Seele, das sie allein hat retten können: „Deine Sünden sind dir vergeben! Gehe hin in Frieden!" (Luk. 7, 48 50.) Dem Gichtbrüchigen gab er wunderbaren Seelentrost

zugleich mit der Gesundheit des Leibes: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!" (Matth. 9, 2 u. Par.) Das waren Machtworte von Majestät und Güte, die Wunder wirkten in denen, die sie vernahmen. Was keine Predigt von der Sünderliebe des himmlischen Vaters bewirken konnte, haben diese Jesusworte zustande gebracht: das große beseligende Vertrauen und die unerschütterliche Gewißheit der begnadeten Seelen, daß ihnen wirklich ihre Sünden vergeben und daß sie wieder rein seien vor Gottes Angesicht. Die tausend quälenden Fragen und Zweifel und das bange, zagende Forschen, ob Gott sich gerade ihrer erbarmen werde, waren da mit einem Male verstummt. Die Brücke zwischen Himmel und Erde war geschlagen. Gott hatte in demjenigen gesprochen, der sich eins mit ihm wußte und dieses Bewußtsein durch seine Taten bestätigte. So wurde im Glauben an Jesus der Glaube an Gottes Vaterliebe zum entscheidenden Erlebnis. Und das Größte ist, daß der Herr die eigene Vergebungsgewalt auch auf andere übertrug (Joh. 20, 23. Matth. 16, 19; 18, 19). Seine Liebe sollte fortwirken durch die Jahrhunderte.

Der Messias bringt also Sündenvergebung im Namen Gottes. Die Gegner Jesu urteilten, das sei unerhört; sie nannten es rundweg Gotteslästerung. Ein göttlicher Machtspruch lag wirklich darin. Und doch war es immer noch nicht das Größte, daß Jesus Sündenvergebung verhieß; größer war, daß er die Sünde *getilgt* hat.

Man hat oft gesagt, es lasse sich keine Sünde ungeschehen machen. Das ist richtig, wenn man an die äußere Seinsordnung, und es ist unrichtig, wenn man an die sittliche Ordnung denkt. Was dort unmöglich, ist hier möglich und notwendig. Zwar nimmt kein Wort der Vergebung ohne weiteres auch den sittlichen Unwert von der Seele; das fühlen wir deutlich. Oder wäre das Bewußtsein erlangter Verzeihung ganz rein und beseligend, wenn zwischen dem fordernden und verzeihenden Gotteswillen eine ständige Kluft bliebe? Die Sünde ist eine furchtbare Wirklichkeit, die keine bloße Erklärung aus der Welt schafft. Sie ist nicht bloß ein äußeres Mißverhältnis

zwischen Schöpfer und Geschöpf; sie ist ein objektiver Unwert, über die kein subjektives Heilserlebnis hinausführt. Aber die Sündenvergebung des Gottesreiches ist mehr als eine äußere Heilserklärung; sie ist objektive Erlösung. Sie bedeutet nicht bloß Versöhnung, sondern vollwertige Sühne. Sie bringt nicht bloß die göttliche Verzeihung, sondern die Tilgung der Sünde als solcher. Sie ist nicht bloß Begnadigung, sondern Heiligung, und sie ist das alles durch den Opfertod Jesu. Hier stehen wir vor dem größten Geheimnis des Christentums.

Es wurde freilich bezweifelt, ob Jesus überhaupt von dem Erlösungscharakter seines Todes gesprochen habe. Vielleicht sei erst Paulus auf solche Reflexionen verfallen, um die Tragödie von Golgotha zu erklären. Durch die Sinngebung des scheinbar Sinnlosen habe er dem jungen Christentum Richtung und Wege gewiesen. Doch gibt es keinen Beweis für diese Behauptung. Zwar glaubte man, ihn in der Beobachtung zu finden, daß Paulus die zentrale Bedeutung des Erlösungsgeheimnisses stark betont habe. Aber so richtig diese Beobachtung, so falsch ist ihre Deutung; Paulus selbst widerlegt sie. Ihm war der Erlösungsgedanke kein „dogmatisches Fündlein", sondern urchristliche Tradition. Er versichert, hier nichts aus sich selbst zu haben, sondern weiterzugeben, was er empfangen habe: „Überliefert habe ich euch an erster Stelle, was auch mir überliefert wurde, daß Jesus Christus für unsere Sünden gestorben ist, gemäß der Schrift" (Kor. 15, 4). Diese Versicherung des Apostels wird durch andere neutestamentliche Schriften bestätigt. Die Apostelgeschichte, die uns die älteste Missionspredigt aufbewahrt hat, der erste Johannesbrief und der erste Petrusbrief verkünden die zentrale Heilstatsache des Sühnetodes Jesu. Es gibt kein anderes Evangelium als dieses.

Wenn aber Paulus den Erlösungsglauben nicht erfand, sondern empfing, dann steht eines fest: er war urapostolische Überzeugung. Jesus selbst muß diese Auffassung seines Todes vorbereitet haben. Damit stimmt auch alles überein, was uns sonst über die Berufsgedanken des Herrn bekannt ist. Wir sahen, daß er Anfang und Ende

unseres Lebens sein wollte. Wer ihm nachfolgt, der ist wohlgeborgen; er hat bereits das ewige Leben. Das „um meinetwillen" ist schließlich das Zünglein an der Wage unseres Lebensschicksales. An der Verbindung mit ihm ist zuletzt alles gelegen.

So urteilte Jesus über die Bedeutung seiner Person und seines Lebens. Konnte aber der Tod, der ein solches Leben beschloß, ganz wertlos und gleichgültig sein? Konnte ein Leben, das über die Ewigkeitsgeschicke der Menschen entscheidet, dem Tod wie einem blinden Verhängnis anheimfallen? Der Gedanke ist nicht bloß unchristlich, er ist unvollziehbar. Und ebensowenig können wir uns vorstellen, daß Jesus nie über den Sinn seines Todes nachgedacht und trotz der bestimmten Voraussicht seines nahen, gewaltsamen Endes niemals über dessen Bedeutung geredet habe. Unsere Quellen berichten denn auch das Gegenteil; es ist kein Zweifel, daß sie im Rechte sind.

Vergegenwärtigen wir uns die Einzelheiten! Man mag die Todesweissagungen Jesu erklären wie immer: ein Doppeltes bleibt als geschichtliche Tatsache bestehen: Jesus betrachtete seinen nahen Tod als ein göttliches „Muß", das in seinem Messiasberuf begründet lag (Matth. 16, 21 u. Par. Mark. 9, 11 u. Par. Vgl. Luk. 24, 26). Das ist das eine. Das andere ist, daß er diese bittere Notwendigkeit als Durchgangspunkt zur messianischen Herrlichkeit verstanden hat. An dieser Überzeugung hielt er bis zum letzten Augenblicke fest. Auch das Gebet am Ölberg macht hier keine Ausnahme. Es sollte nicht dem Todesleiden wehren. Es ging nur um die Abwendung des furchtbaren Gefühls äußerster Gottverlassenheit, die schwerer drückt als alles andere Leid. Wir können auch keinen Zeitpunkt im Leben Jesu angeben, in dem er zur Erkenntnis von der Notwendigkeit messianischen Leidens gekommen wäre. Er hat sie immer gehabt. Zwar sprach er erst seit den Tagen von Cäsarea Philippi mit seinen Jüngern darüber. Aber schon der Menschensohntitel, den er von Anfang an gebraucht, scheint sie vorauszusetzen. Man erinnert sich des merkwürdigen Zusammenhanges, in dem Jesus diesen Titel gebraucht

hat. Der Menschensohn **wird** dereinst in Herrlichkeit kommen: das ist die eine Reihe der Aussagen; und der Menschensohn **ist** bereits gekommen, in verzeihender, gütiger, leidender Menschenliebe: das ist die andere Reihe. Zu der letzteren Gruppe gehören nur wenige Stellen, die über das ganze Evangelium zerstreut sind: der Menschensohn hat Macht, die Sünden zu vergeben; der Menschensohn ist arm und erniedrigt; er hat kein Plätzchen, wohin er sein Haupt hinlegen kann; der Menschensohn muß leiden und sterben; er ist gekommen, um zu dienen und sein Leben als Lösepreis für viele hinzugeben. Die innere Beziehung zwischen diesen Stellen ist offensichtlich; sie ergänzen sich gegenseitig, obschon sie bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen wurden. Sie zeichnen in wenigen markanten Strichen die ganze Heilandstätigkeit Jesu; den Sünderheiland und darum den Leidensmessias, der die große Not der Menschheit auf die eigene Seele nahm. Es ist ein einheitlicher Gedanke, der alle diese Menschensohnworte ineinander verkettet. Keine menschliche Erfindungsgabe würde so erdichtet haben.

Was will diese Gedankenverbindung vom sündenvergebenden und vom leidenden Menschensohn besagen? Wir sahen, daß Jesu Königtum die königliche Größe helfender Güte und Liebe ist. Er selbst hat das im Gegensatz zu den verkehrten Messiashoffnungen seiner Jünger bestätigt: „Wer der Größte unter euch ist, der werde der Diener aller. Auch der Menschensohn kam, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen, und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben" (Mark. 10, 44 45). Jesu Messiasberuf ist also Dienst an der Menschheit im Leben und im Sterben. Auch im Sterben, und gerade dann. Was Jesus in seinem Leben uns bedeuten will, ist klar: Wir sollen Gottes Güte, Gottes verzeihende Liebe, Gottes Wahrheit und Gesetz in seiner Person erfassen; wir sollen in vollkommener Willensverbindung mit Jesu menschlichem Willen am göttlichen Leben teilnehmen, das diesen Willen beseelt. Aber welchen Dienst kann Jesu Tod der Menschheit bedeuten? Wie erklärt sich die göttliche Notwendigkeit dieses Todes im messianischen Menschheitsdienst? Warum steht dieser

Tod als krönender Abschluß am Ende seines Heilandwirkens, gleichsam als die letzte und siegreichste Offenbarung der Gottesherrschaft? Das scheint ein unbegreifliches Rätsel. Vom rein menschlichen Standpunkt aus möchte man den Tod eher als eine Unterbrechung göttlichen Wirkens in Jesus betrachten. Statt dessen sollen wir gerade hier das Göttlichste erleben; wir sollen gerade hier erfahren, daß Gottes Herrschaft wirklich gekommen ist. Es gibt nur ein Wort, das dieses Rätsel löst: λύτρον, ἀντίλυτρον, wie später Paulus (vgl. 1 Tim. 2, 6) sagt: Entgelt, Lösepreis! So hat Jesus seinen Tod bewertet. Dieser Tod ist eine geheimnisvolle Tat sühnender Liebe; er ist ein Sterben aus lauterster Gottes- und Menschenliebe; er ist ein Tod ohne jede persönliche Todesverpflichtung, nur Gott zur Ehre und den andern zugut (vgl. Matth. 26, 28). In einer Tat reinster, heldenmütigster Selbsthingabe und Opferbereitschaft sollen also die Flammen vollkommenster Heiligkeit und Liebe emporschlagen, um alle menschliche Selbstsucht und allen sündigen Eigenwillen, um alle Menschheits-, Völker- und Einzelsünde darin zu verzehren. Das „ihr, die ihr böse seid", und das andere: „kein Mensch ist gut" — Feststellungen, über die noch keine Erbsündentheorie hinausgekommen ist — sind mehr als leere Worte. Es sind objektive Wirklichkeiten in Gottes Augen, sittliche Unwerte, die nach einem großen, fast möchte man sagen, unendlich großen sittlichen Gegenwert in der Menschheit verlangen. Aber der sittliche Gegenwert einer ganz reinen, ganz heiligen, ganz selbstlosen Gottesliebe müßte es sein! Wer von allen Sterblichen hätte sich unterfangen können, ihn zu leisten? Wer hätte die eigene Heiligkeit im Namen der Menschheit als Gegenwert für alle menschliche Wertlosigkeit dem Heiligsten vorzustellen gewagt? Nur Jesus konnte und wollte es. Und man darf in gewissem Sinne hinzufügen: er mußte es! Denn das Bewußtsein der eigenen Sündenlosigkeit und die Erkenntnis der menschlichen Sündhaftigkeit drängte ihn mit unwiderstehlicher Gewalt zur großen, sühnenden Tat; sie drängte zur restlosen Einsetzung des eigenen Lebenswertes für den sittlichen Unwert des Geschlechtes. Was könnte der Messiasdienst des Heiligen

an der unheiligen Menschheit auch anders sein als sühnende Gegenleistung, als sich hingebende, aufopfernde Liebe „den vielen zugut", als freigewollter Lebensverzicht statt des sündigen, eigensüchtigen Lebenswillens der andern? So steht Jesu Tod als Ewigkeitstat in der Geschichte der Menschheit! Aber wir andern alle haben nur die eine Aufgabe, die der Herr das leichte Joch und die süße Bürde seiner Nachfolge nannte: Wir müssen ihn in Gesinnung und Tat erkennen und anerkennen; wir müssen durch die innigste Verbindung mit seinem heiligen Menschheitswillen in seine Sterbetat eingehen, um den eigenen Unwert in dieser ewig gültigen Wertbejahung zu vernichten. Von hier aus wird der tiefste Sinn des Wortes offenkundig: „Wer mein Jünger sein will, der nehme sein Kreuz auf sich und so folge er mir nach!" (Luk. 9, 23. Matth. 16, 24.)

Das alles will der Spruch vom Lösegeld besagen. Man hätte nie behaupten sollen, solche Erlösungsgedanken seien bei Jesus unmöglich; sie gründen tief in der Eigenart seines gottmenschlichen Bewußtseins. Auch natürlicherweise mußten sie ihm naheliegen. Es ist wahr, daß das Spätjudentum die jesaianische Weissagung vom Gottesknecht nicht auf einen leidenden Messias bezog. Aber Jesus las die Schrift nicht mit den Augen seiner Zeitgenossen. Wie er sein einzigartiges Messiasideal in ihr geschrieben fand, so hat er auch die Gottesknechtstelle im Sinne des eigenen Lebensschicksals gedeutet. Er hat aufs bestimmteste versichert, es müsse sich alles erfüllen, was im Alten Testament über sein Leiden geschrieben sei (Matth. 16, 21 u. Par.). Übrigens war die Vorstellung eines stellvertretenden Sühneleidens auch den Zeitgenossen des Herrn nicht unbekannt. Der Opfer- und Sühnegedanke lebte im alttestamentlichen Kult und im Herzen der jüdischen Frömmigkeit. Besonders war die Überzeugung von der sündentilgenden Kraft des Martyriums seit der Makkabäerzeit geläufig. Das Wort vom ἱλαστήριος θάνατος, vom Sühnetod des Gerechten ist bereits damals geprägt worden [7].

Wie stimmt aber zu diesen Erlösungsgedanken, was wir sonst über Jesu Lehre von Sündenvergebung und Sünderliebe wissen? Man

hat gesagt, das eine Gleichnis vom verlorenen Sohn werfe alle noch so schön gezimmerten Stellvertretungstheorien um. Jesu Botschaft laute nicht: Sündengericht in Stellvertretung und Genugtuung, sondern: Sündenvergebung aus freier, lauterster Vaterliebe. Aber wer das Problem in dieser Weise formuliert, hat es von vornherein falsch gestellt. Nicht verzeihende Sünderliebe oder Stellvertretung, sondern freigewollte Sühnetat aus Sünderliebe: das ist der Sinn des christlichen Erlösungsgedankens. Und wer an Jesu göttliche Natur glaubt, wird diese Synthese unschwer vollziehen können. Ist es doch kein fremder, strafender Gotteswille, der über Jesu Menschheit schwebt, um an dem Unschuldigen ein furchtbares Gericht zu vollziehen! Nur menschliche Engherzigkeit konnte eine solche Theorie ersinnen. Jesus hat es anders gemeint, wenn er von dem geheimnisvollen innern Drange sprach, der ihn zum Leidensopfer trieb. Er muß mit einer Taufe getauft werden, und wie drängt es ihn, daß es erfüllt werde! (Luk. 12, 50.) Es war das göttliche Leben und das göttliche Wesen in ihm, das ihn zum Tode für die Brüder trieb. Das Gebot, das er vom Vater hatte, war seine innerste Lebensnorm, war die Gottesstimme, die in seinem Innern sprach, war die unwiderstehliche Gewalt des eigenen Gotteswillens, die ihn zum Lebensopfer für die Sünder drängte. Wenn er die Sünder in wunderbarer Liebe umfing, wenn er das beglückende Wort sagte: „Sei getrost, deine Sünden sind dir vergeben“, wenn er alle Menschen auf Gottes Sünderliebe vertrauen lehrte, dann geschah das im Bewußtsein des Großen, das er selber vollbringen wollte, im Bewußtsein der eigenen Heiligkeit, in der alle menschliche Sündhaftigkeit vernichtet würde, im Bewußtsein der göttlichen Vaterliebe, die sich in seinem menschlichen Opferwillen wundersam offenbarte. Nur dieser Gedanke führt auf die Höhe des Standpunktes Jesu. Gottes Vaterliebe bedeutet niemals Weichherzigkeit und Schwäche. Sie meint vielmehr die Berufung des Menschen zur beglückenden Entfaltung aller Kräfte im Dienste der Gottverähnlichung und der Vollendung seines Wesens. Nicht darin offenbart sich Gottes Vaterliebe, daß er vor der objektiven Wirklichkeit der Sünde

sein Auge verschloß, sondern daß er diese Wirklichkeit zu brechen sann. Mag sich menschliche Schwäche einen Gott ausmalen, der die Sünden übersieht und vergißt, größer ist der Gott Jesu, der in das entwertete Geschlecht einen unvergänglichen Gegenwert sühnender, göttlicher Heiligkeit hineinstellte, damit in dieser Wertbejahung der sündige Menschheitswille gereinigt und geheiligt würde. Nur darf man die göttliche Forderung nicht als harte, unerbittliche Rechtsnotwendigkeit denken: sie ist freies Gotteswirken in Jesu Menschheit. Wohl ist die Erlösung menschliche Sühnetat, aber sie ist zugleich die Offenbarung göttlicher Heiligkeit und Liebe, die sich in Jesu Opferwillen ausspricht. Der menschliche Opferwille Jesu ist nichts anderes als die Ausstrahlung des göttlichen Heiligungswillens, der ihn trägt und bestimmt. Weil Jesus die Menschheitsünde im Lichtmeer göttlicher Erkenntnis und göttlicher Heiligkeit schaute, drängte es ihn zur größten, sühnenden Liebestat. So ist die Erlösung göttliches Tun und menschliches Tun zugleich. Sie ist die Offenbarung göttlicher Vollkommenheit und Güte in der menschlichen Sprache einer sühnenden Opfertat.

Man hat das Wort vom Lösegeld beanstandet, weil es dunkel sei oder weil diese „juristische" Vorstellungsweise zur schlichten, einfachen Art des Herrn nicht zu passen scheine. Aber das eine Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Matth. 18, 23 ff.) zerstreut diese schillernden Seifenblasen der Kritik. Hier wie dort begegnet dieselbe Vorstellung von einer Schuldhaft, in die Gott den Menschen verstößt, bis seine Schuld bezahlt ist. Man verbaut sich nur den Weg zum Verständnis Jesu, wenn man die äußere Einkleidung seiner Gedanken in pedantischer Weise zerpflückt. Wer das geheimnisvolle Ineinander von göttlicher Liebe und göttlicher Heiligkeit im Erlösungsgedanken aussprechen will, wird das immer nur in Formeln tun können, die irgendwie an gangbare Rechtsbegriffe anknüpfen. Haben nicht auch unsere sittlichen Grundbegriffe, wie Sühne, Schuld, Buße und andere, einen juristischen Klang? Um so mehr sollte man das oberste Axiom aller religiösen Erkenntnis verstehen und berücksichtigen, daß wir die über-

wirkliche Welt des Göttlichen immer nur in der unzureichenden Sprache des bloß Menschlichen vorstellen können.

Dazu kommt noch eine andere Erwägung: Jesus hat den Erlösungsgedanken nicht bloß in „juristische", sondern auch in „liturgische" Formeln gekleidet. Er hat seinen Tod als Opfer gedeutet. Das will natürlich nicht besagen, daß die Kalvariaszene in den Rahmen eines altjüdischen Opferrituals hineinpaßt. Und doch hat Jesus ganz realistisch von seinem Opferleib und Opferblut gesprochen. Er hat sogar mit seinen Jüngern die Opfermahlzeit im voraus gefeiert. Er redete von seinem Blut des Neuen Bundes, in Erinnerung daran, daß auch der Alte Bund unter Besprengung mit Opferblut geschlossen wurde (Mark. 14, 2 14 u. Par.). Und sein Opfer gilt ihm als Sühneopfer; es geschieht zur Vergebung der Sünden, „den vielen zugut". Man wird gewiß diese Aussagen nicht äußerlich und ungeistig verstehen dürfen; anderseits müßte dem klaren Wortlaut Gewalt geschehen, wollte man das heilige Vermächtnis des Herrn etwa rein symbolisch, bloß als Gleichnis deuten. Jesus muß wirklich geglaubt haben, daß in seinem Tod das Tiefinnerste und Wertvollste des antiken Opfergedankens verwirklicht werde. Es kommt hier nicht auf die zahllosen geschichtlichen Formen dieses Gedankens an; wohl aber auf die gemeinsame Idee, die ihnen zu Grunde liegt. Das Opfer will die sichtbare Darstellung der geistigen Selbsthingabe an die Gottheit sein. Genau so meinte es Jesus; aber er meinte das im vollkommensten und im höchsten Sinne. Sein Tod ist der lebendigste, der einzig mögliche Ausdruck seines erhabenen Opferwillens. Und diese Selbsthingabe ist zugleich die sittliche Gegenleistung für den eigensüchtigen Willen der Menschheit. Das lautete dann in die Sprache der alten Opferliturgie gekleidet: Sein Tod ist Sühnopfer für die Sünden.

So ist der Erlösungsgedanke im messianischen Bewußtsein des Herrn verwurzelt. Jesus betrachtete seinen Tod als die Zusammenfassung seines messianischen Berufes. Das christliche Verständnis urteilt nicht anders. Christi Tod ist die höchste Form jener Heilands-

tätigkeit, in der sich Gottes Herrschaft offenbaren sollte. Er ist die vollkommenste Darstellung göttlicher Heiligkeit und göttlicher Güte auf Erden. Er ist der unmittelbarste Ausdruck der ewigen Vatergüte, sei es, daß man sie als mitteilenden oder als fordernden Gotteswillen denkt. Wenn irgend etwas im Leben Jesu, dann muß gerade sein Tod als unmittelbare Gottestat betrachtet werden. Wenn Jesus irgendwo persönliche Gottesoffenbarung ist, dann ist er es am sichtbarsten in seiner sühnenden Sterbetat. So haben auch die Apostel, die doch selber unter dem erschütternden Eindruck dieses Sterbens zusammengebrochen waren, die Worte des Herrn verstanden. Wohl war ihnen die entscheidende Erkenntnis erst seit seiner Auferstehung gekommen; aber nicht als etwas ganz Neues und Selbsterdachtes, sondern als die neu belebte Erinnerung an Herrenworte, die ihnen ehedem dunkel und unverständlich waren.

Aber das Gottesreich ist nicht bloß äußere Heilsveranstaltung; es ist auch gottgewirkte Heilserfahrung der Seele. Schon der Erlösungsgedanke drängt zu dieser Annahme. Fordert er doch die persönliche Teilnahme an der Vollkommenheit und Heiligkeit Jesu. Die physische Geschlechtseinheit mit dem Erlöser genügt nicht, um den sittlichen Wert seines Leidens und Sterbens zum eigenen Lebenswert zu machen. Es bedarf dazu der Teilnahme an seinem Geist und seiner Gesinnung; es bedarf der innigsten Willens- und Lebensgemeinschaft mit ihm. Das ist die Nachfolge, wie sie Jesus verstanden hat. Das ist die große persönliche Heilserfahrung des Evangeliums. Diese Heilserfahrung meint gewiß eine sittliche Aufgabe; aber sie ist ebenso eine göttliche Gabe: sie ist die Gottesherrschaft der Seele.

In dieser Betrachtung liegt etwas vollkommen Neues. Um das zu erkennen, genügt ein Vergleich mit den älteren Heilsvorstellungen. Es gehört zum Größten im alttestamentlichen Gottesgedanken, daß er alles Weltgeschehen als geschichtliche Gottestat verstehen lehrte. Im Lichte dieser Erkenntnis erschien besonders die Geschichte Israels,

der äußere Verlauf seiner Geschicke und die religiös sittliche Entwicklung des Volkes als die Offenbarung der Gottesherrschaft auf Erden. Gottesherrschaft war also das äußere Heilswirken Gottes. An diese Vorstellung knüpfte auch Jesus an, wenn er seine erlösende Heilandstätigkeit als Gottesherrschaft dachte. Aber er ging noch weit darüber hinaus. Neben die äußere geschichtliche Gottestat stellte er das immanente Gotteswirken in der Seele. Die vollkommene Gottesherrschaft umfaßt beides: die äußere geschichtliche und die innere, übergeschichtliche Gottestat, die äußere Gottesherrschaft und das innere Gottesreich der Seele gehören notwendig zusammen. Es ist richtig, daß auch die Propheten von den innern Gaben der kommenden Gottesherrschaft gesprochen haben. Aber sie bieten bloß die Ansätze einer religiös-individuellen Betrachtung, die nur vom Evangelium aus verständlich werden. Erst Jesus hat die Gottesherrschaft als die notwendige und vollkommene Einheit einer äußern göttlichen Heilstat und einer persönlichen, gottgewirkten Heilserfahrung verkündet.

Aber haben wir in diesen Sätzen die ursprünglichen Gedanken Jesu auch richtig erfaßt? Hat der Herr wirklich ein gottgewirktes Leben der Seele als die Gottesherrschaft der Gegenwart offenbaren wollen? Mir scheint, es ist kein Lehrgedanke Jesu im Evangelium deutlicher ausgesprochen als dieser. Nur denke man nicht an fertige, dogmatische Formeln, die ihn aussprechen müßten. Die Sache selbst ist mit aller Bestimmtheit gegeben.

Wir beginnen mit der Erinnerung an früher Gesagtes. Jesus hat das zukünftige Gottesreich als ein neues Leben der Seele, als geistbelebte Innerlichkeit gedacht. Er hat den Anfang dieses Lebens bereits in der Gegenwart erkannt. Man darf auch daran erinnern, daß der vierte Evangelist, für den Leben und Gottesreich fast identische Begriffe sind, dieses höhere Leben ebenso als gegenwärtige wie als zukünftige Größe betrachtet hat. Übrigens besitzen wir ein Jesuswort, das den innern Charakter des Gottesreiches ausdrücklich hervorhebt. Es tut dies im bewußten Gegensatz zu den irdischen Er-

wartungen des Spätjudentums. Während die Juden das Gottesreich im Sinne der apokalyptischen Phantastik als äußere, von auffallenden Naturerscheinungen begleitete Weltumgestaltung dachten, verkündete ihnen Jesus mit Bestimmtheit: „Das Gottesreich kommt nicht sinnenfällig, man kann nicht sagen: Siehe hier, siehe dort! Das Gottesreich ist in euch" (Luk. 17, 20). Das Wort ist ganz prinzipiell gemeint. Wer das Gottesreich erleben will, der muß es in der eigenen Seele erwarten. Man kann nicht mit Fingern darauf deuten: Siehe hier, siehe dort! Das Gottesreich ist nicht rein äußerlicher, sondern vor allem innerlicher, geistiger Art.

So muß es dabei sein Bewenden haben: Das Gottesreich ist ein höheres, gottverbundenes Leben der Seele. Doch sofort erhebt sich die weitere Frage, wie Jesus dieses Leben verstanden hat. Alles geistige Leben ist Erkenntnis und Wille; kann das Gottesreich der Seele etwas anderes und Größeres meinen? Worin liegt aber die besondere Art dieses Lebens, die es als Gottesherrschaft erkennen läßt? Welches sind vor allem die Beziehungen, die dieses neue Leben mit der äußern Gottesherrschaft verknüpfen, die in Jesu Person offenbar wurde? Das sind Fragen von entscheidender Bedeutung. Sie führen in das innerste Wesen des Christentums.

Zunächst steht eines außer Zweifel: das Gottesreich fordert die höchsten sittlichen Anstrengungen. Es will die starke Innerlichkeit und die restlose Einsetzung aller Geisteskräfte für einen göttlichen Lebensinhalt. Es ist ein Gut, für das man alles opfern muß. Es ist ein unendlicher Wert, für den man sein Bestes und Eigenstes dranwagen muß; es ist ein geistiger Inhalt, zu dessen Aufnahme die innere Bereitschaft des Herzens erfordert wird. Die Gleichnisse von der kostbaren Perle und vom Schatz im Acker wollen das veranschaulichen (Matth. 13, 44 f.). Wohl stößt man auf das Gottesreich wie auf einen verborgenen Schatz in der Erde; ohne eigenes Verdienst, fast zufällig. Doch wenn es einer gefunden hat, muß er alles mit Freuden dransetzen, um es zum innersten Besitz zu machen. Es bedarf der

Empfänglichkeit und des Glaubens der Kinderseele: „Wer das Gottesreich nicht aufnimmt wie ein Kind, kann nicht in dasselbe eingehen" (Luk. 18, 17. Mark. 10, 15). Daneben steht die Mahnung zu männlicher, felsenharter Entschlossenheit: „Tuet Buße, kehret um, glaubet dem Evangelium. Das Gottesreich hat sich genaht" (Mark. 1, 15). Mit Jesu Auftreten ist der entscheidende Augenblick gekommen. Wo es um die höchsten Güter der Menschenseele geht, kann es keine Zaghaftigkeit und Halbheit geben. Man hat das Wort des Herrn: „Das Himmelreich leidet Gewalt, und Gewalttätige entreißen es" (Matth. 11, 12 = Luk. 16, 16), von der stürmischen Tatkraft der wahren Gotteskinder verstehen wollen. Wenn die Deutung richtig wäre, würde es ebenfalls den Gedanken von der ernsten sittlichen Forderung der Gottesherrschaft zum Ausdruck bringen. Doch sei dem wie immer: Unbedingt fest steht die Meinung Jesu, das Gottesreich fordere einen ganz neuen Menschen, ein neues sittliches Leben, eine neue Gerechtigkeit: „Wahrlich, ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen" (Matth. 5, 20).

Jesus spricht also von einem Zustand der Seele, den der Mensch selber schaffen soll. Er ist die unerläßliche Bedingung für den Eintritt ins Gottesreich. Die neue Sittlichkeit und die neue Gottesherrschaft gehören unbedingt zusammen. Aber darf man deshalb sagen, sie seien völlig dasselbe? Ist vielleicht das Gottesreich nur das vollendete sittliche Leben, das aus der sittlichen Umkehr erwächst, welche die Predigt vom Gottesreich in der Seele bewirken soll? Man hat das bisweilen behauptet und in die Formel gekleidet, die Gottesherrschaft im Sinne Jesu sei Gabe und Aufgabe zugleich; das eine als äußere Verkündigung, das andere als persönliches Lebensideal. Aber so einfach diese Formel ist und soviel Bestechendes sie an sich hat, sie erschöpft nicht die Gedanken Jesu. Denn auch das innere Gottesreich ist Gabe, nicht bloß Aufgabe. Es erscheint in den Aussagen des Herrn wie etwas Gegenständliches, Dingliches, das zwar *in* uns, aber nicht *aus* uns kommt. Man schafft es nicht, sondern

empfängt es, und man muß es aufnehmen wie ein Kind. Man kommt ihm nahe in der Aufrichtigkeit einer guten Gesinnung wie der Schriftgelehrte, der die Gottesliebe als das größte Gebot im Gesetz erkannt hatte (Mark. 12, 34). Es findet sich als geheimnisvolle Gottesgabe überall dort, wo man sich an Jesu Person in gläubiger Liebe angeschlossen hat: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde", lautet darum ein Trostwort des Herrn an seine Jünger, „denn es hat dem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Luk. 12, 32). Das ist ein wunderbarer Vorzug göttlichen Erbarmens. Als äußere Heilsveranstaltung ward das Gottesreich ganz Israel zuteil; aber nur wenige empfangen es als innern göttlichen Besitz. Die große Menge der „Draußenstehenden" (Mark. 4, 11) versteht und empfängt das nicht. Das Gottesreich ist eine Gabe, die den Auserwählten vorbehalten bleibt. Es macht die rechte sittliche Gesinnung zur Bedingung, aber es ist nicht diese selbst.

Auch die Bergpredigt läßt das deutlich erkennen. Das neue Leben, das sie voraussetzt, offenbart sich zwar in der neuen Gerechtigkeit der Gotteskinder; auch hier gehören Gottesreich und neue Gerechtigkeit aufs engste zusammen. Aber sie sind nicht dasselbe. Jesus unterscheidet sie deutlich voneinander: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit!" (Matth. 6, 32.) Das will besagen: Wir sollen uns um jene bessere Gerechtigkeit bemühen, welche dem Ideal des Gottesreiches entspricht. Die neue Gerechtigkeit ist eine Forderung und, wenn man will, eine Frucht des Gottesreiches, aber nicht dieses selbst. Damit stimmen auch die zweite und dritte Vaterunserbitte überein. Wir beten um das Kommen des Reiches und um die Erfüllung des göttlichen Willens. Beides hängt innerlich zusammen, aber dasselbe ist es nicht.

Das gegenwärtige Gottesreich der Seele ist also keine rein moralische Größe. Es muß viel umfassender, tiefer, mystischer gedacht werden. Der hl. Paulus hat es später einmal als „Gerechtigkeit, Freude und Friede im Heiligen Geiste" (Röm. 14, 17; vgl. Gal. 5, 21 f.)

umschrieben; es galt ihm als das religiöse Grunderlebnis des Christentums. Sollte Jesus die Gottesherrschaft der Seele nicht in ähnlichem Sinne verstanden haben? Schon die Seligpreisungen der Bergpredigt scheinen darauf hinzuweisen. Das Gottesreich bedeutet dort Friede, Freude und Seligkeit in vollendeter Gottesgemeinschaft. Zwar ist es das zunächst für die Zukunft; aber es beginnt auch schon als gegenwärtiges Erlebnis. Das Gottesreich kann nur als die übernatürliche Erfahrung einer seligen, unmittelbaren Gottesgemeinschaft gedacht werden.

Die Kritik hat freilich ihre Bedenken: Bloß keine Mystik in den synoptischen Evangelien! Dennoch ist alles Mystik, dem wir hier begegnen: der Glaube Jesu an seine Wunderkräfte, die Überzeugung von dem göttlichen Pneuma, das in ihm wirkt, sein Ringen mit dämonischen Gewalten und vor allem das Bewußtsein seiner persönlichen metaphysischen Gottesgemeinschaft. Man darf es geradezu als das Neue im Evangelium bezeichnen, daß es der vorwiegend moralischen Einstellung des Alten Testaments den Gedanken persönlicher, mystischer Gottverbundenheit gegenüberstellt.

Nichts anderes meint die Kunde von der innern Gottesherrschaft. Sie ist wirklich Mystik. Ein Mysterium hat sie Jesus selbst genannt (Matth. 13, 11). Nicht nur im vierten Evangelium, auch in den drei ersten spricht er von dem verborgenen Gott und von seiner geheimnisvollen Herrschaft. Er lüftet den Schleier, der das Geheimnis verbirgt; aber er enthüllt es nicht für alle; denen, „die draußen stehen", bleibt es verborgen. Die Kritik hätte hier nicht weniger Grund, an die hellenistische Mysteriensprache zu erinnern, als sie ihn im vierten Evangelium zu haben meint. Sie könnte hier ebenso auf das „ἄρρητον" der Mystik, auf den Gegensatz von exoterischer und esoterischer Lehre verweisen, wie sie das beim vierten Evangelium tut. Aber was können solche äußerliche und selbstverständliche Ähnlichkeiten im Grunde bedeuten? Sie können Jesu Gedanken nicht verständlicher machen. Sie können nur dem oberflächlichen Blick den unendlichen Abstand verhüllen, der die „Mystik" Jesu von der hellenistischen trennt.

Das wird vollkommen deutlich, wenn wir die konkreten Formen jenes übernatürlichen Heilserlebnisses ins Auge fassen, das Jesus als „das Gottesreich in uns" bezeichnet. Es sind die beiden religiösen Grundformen der Reue und des Glaubens. Sie entsprechen auch vollkommen den sittlichen Forderungen, die er als Bedingung für den Eintritt ins Gottesreich gestellt hat: „Tuet Buße und glaubet dem Evangelium, denn das Gottesreich ist nahe!" (Mark. 1, 15.)

Das erste ist der Glaube. Jesus hat schon einen gewissen Glauben als Bedingung für den Eintritt ins Gottesreich gefordert. Solcher Glaube ist eine sittliche Tat, der Gott seinen Beistand leihen muß. „Herr, hilf meinem Unglauben!" (Mark. 9, 23) betete der Vater des besessenen Knaben offenbar im Sinne Jesu. Aber der Glaube ist nicht bloß Vorbereitung zur Aufnahme der Gottesherrschaft. Wo er sich findet, vollendet er sich in einer gottgewirkten Heilserfahrung. Dann ist er Gottes Herrschaft selber. Gott allein ist es, der ihn in die Seele legt. Nicht Fleisch und Blut können ihn vermitteln, sondern nur der Vater, der im Himmel ist (Matth. 11, 27; 16, 17). Solcher Glaube durchdringt die Tiefen göttlicher Geheimnisse. Was Gott den Weisen dieser Welt verhüllte, hat er den Kleinen und Unmündigen kundgetan. Nur den „Draußenstehenden" ist es versagt, die Geheimnisse des Gottesreiches zu erfassen (Matth. 11, 25; 13, 11). Sie stehen blind gegenüber dem „ἄρρητον" einer göttlichen Welt.

Aber wie gründlich unterscheidet sich das Geheimnis des Gottesreiches, das wir im Glauben ergreifen, von der außerchristlichen Mysterienweisheit. Es gibt keine magischen Riten und Weihestufen, die zur christlichen Erkenntnis emporführen. Es bedarf einzig und allein der sittlichen Bereitschaft, der kindlichen Empfänglichkeit der Seele, an die das gottgewirkte Heilserlebnis anknüpft. „Wer das Gottesreich nicht aufnimmt wie ein Kind, kann nicht in dasselbe eingehen" (Luk. 18, 17). Aus der gläubigen Empfänglichkeit der Kindesseele wächst die gottgewirkte Heilserfahrung des beseligenden und rettenden Glaubens.

Was hier Gottesreich genannt wird, beschreibt der messianische

Jubelruf als Gottesoffenbarung in den Kleinen und Unmündigen, als gottgewirkten Glauben. Zwar fehlt der Begriff πίστις — das Wort ist übrigens vieldeutig — in dem einen und dem andern Spruch; daß aber Jesus die Sache meint, ist vollkommen klar. Für solchen gottgewirkten Glauben, in dem sich die Gottesherrschaft der Seele erweist, bietet das Evangelium Beispiele genug. Man denkt unwillkürlich an das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi. Was damals in den Herzen der Apostel vorging, wird niemand schildern können. Aber sicher ist, daß es die entscheidende Heilserfahrung ihres Lebens war. Es muß ein Augenblick reinsten Glückes und überströmender Seligkeit gewesen sein: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas!" (Matth. 16, 17; vgl. Luk. 1, 45.) Es war eine Erfahrung göttlicher Gnade und Erbarmung, wo nur Gott noch redet und der Mensch nur schweigen kann: „Nicht Fleisch und Blut haben es geoffenbart, sondern der Vater, der im Himmel ist." Solcher Glaube ist unendlich mehr als das Bekenntnis des Vertrauens, das Jesus bei verschiedenen Wundertaten gefordert hat. Er ist auch mehr als eine abstrakte Erkenntnis. Er ist die neue religiöse Grundeinstellung der Seele, er ist das übernatürliche Erlebnis vollendeter Gottesgemeinschaft, er ist die Verwurzelung unseres tiefsten Wesens in der göttlichen Wahrheit und Güte. Bei Cäsarea Philippi haben die Jünger ihren Gott in der Offenbarung Jesu erlebt. Von dieser Stunde an standen sie vollkommen in des Vaters und in Jesu Hand. Es begann die Gottesherrschaft in ihren Seelen. Waren sie auch noch unvollkommen und blieben Rückfälle nicht ausgeschlossen, so war die Grundrichtung ihres Lebens gesichert. Was sie später waren, sind sie damals geworden. Die Stunde von Cäsarea Philippi ward deshalb die Geburtsstunde des Gottesreiches und der ersten christlichen Gemeinde. Jesus hatte den Samen ausgestreut; das war der Beginn der äußern Gottesherrschaft. Aber dieser Samen war auf gutes Erdreich gefallen und brachte überreiche Frucht; das war das gläubige, gottgewirkte Heilserlebnis als Wurzel eines neuen, religiös-sittlichen Lebens, das war der Anfang der Gottesherrschaft in den Seelen.

Die andere Form des Heilserlebnisses ist die Reue. Auch die Reue fordert zunächst eine sittliche Tat. Wie der gläubigen Bereitschaft, so bedarf es der sittlichen Umkehr, um das Gottesreich zu erlangen. Was Jesus unter Reue verstanden hat, macht ein Gleichnis deutlicher als jede gelehrte Wortuntersuchung. Das Gleichnis vom verlorenen Sohne (Luk. 15, 11 ff.) schildert die ganze Geschichte einer Bekehrung. Schon rein psychologisch betrachtet, ist es von wundervoller Feinheit. Es malt zunächst den aufrührerischen Trotz und die Frechheit der Sünde, dann die innere und die äußere Verelendung des Sünders, zuletzt den Augenblick der Erkenntnis: „Da ging er in sich." Der verlorene Sohn erlebt zuerst in der Erinnerung, was er war und was er hätte sein sollen. Scham und Schmerz durchzittern seine Seele. Mit ihnen erwacht aber auch der Vorsatz: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater zurückkehren." So wird deutlich, was Jesus meint. Die Reue ist kein sinnloser Stoß gegen ein Unabänderliches, wie man gesagt hat. Sie ist eine wirkliche Umwertung unseres ganzen Lebens, die Vergangenheit und Zukunft in gleicher Weise erfaßt. Auch die Vergangenheit ist nicht unwiederbringlich dahin, solange sie noch als objektiver Lebenswert oder Unwert in unsern Daseinszusammenhang eingestellt ist. Das Nachsinnen des verlorenen Sohnes ist kein tatenloses Ergriffensein von dem unabwendbaren Verhängnis des Geschehenen. Es ist zunächst die willenmäßige Neueinstellung gegenüber dem, was auch an der Vergangenheit Gegenwart bleibt. Die Reue ist die Umprägung des Ewigkeitssinnes, der jeder unserer Handlungen gegenüber der absoluten Wahrheit und Güte im ununterbrochenen Lebensstrome innewohnt. Aber diese Umprägung vollzieht sich unter bewußten Wertgefühlen, in denen die Seele zur neuen Freiheit erwacht. So wird die sittliche Tat zum großen entscheidenden Erlebnis. Was das tiefste Wesen der Persönlichkeit mit lähmenden Fesseln an die Vergangenheit band, wird in diesem Erlebnis vernichtet. Aus den gelösten sittlichen Kräften flutet das neue Kraftbewußtsein der Seele, das nicht bloß zu einzelnen Taten, sondern zu einer neuen

Lebensrichtung, zu einer neuen sittlichen Einstellung drängt. Man muß den Baum gut machen, damit die Früchte gut werden.

Aber die Reue ist nicht bloß sittliche Erneuerung, sie ist auch ein religiöser Vorgang. Die echte Reue, welche Jesus im Auge hat, treibt den Menschen in die Vaterarme Gottes. Sie ist nicht nur die wiedergewonnene Herrschaft des Geistes. Sie ist Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit Gott als dem Urquell echten Lebens. Der Vorsatz: ich will ein neuer Mensch werden, wäre in Jesu Augen ungenügend. Er muß ergänzt werden durch den andern: ich will zu meinem Vater zurückkehren. Darum hat Jesus die Sünder an Gottes Vatergüte glauben gelehrt. Erst aus dem Erlebnis dieses Glaubens erwächst das Erlebnis wahrer Reue. Glaube und Reue gehören in diesem Sinne zusammen. Sie sind nur zwei verschiedene Seiten desselben Heilserlebnisses.

Dieses Heilserlebnis führt zur Wiedergeburt. Wo es vollkommen ist, ist die Wiedergeburt bereits eingetreten. Aber sie ist nicht menschliche, sondern göttliche Tat im Menschen. Der heimgekehrte Sohn in den Armen des Vaters ist das Bild des wiedergeborenen Sünders. Das Gleichnis sagt es ausdrücklich: „Dieser mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden" (Luk. 15, 24). Wenn Gott und die Seele sich in neuer Gemeinschaft gefunden haben, ersteht wieder das verlorene Leben in der Seele des Sünders. Will man den Gedanken ganz genau fassen, so muß man sagen: Reue und Glaube sind nicht dieses Leben selber; aber sie sind die psychologischen Formen, in denen es sich auswirkt. Wer zu diesem Leben wiedergeboren ist, „sieht Gottes Reich" (Joh. 3, 3). Das ist ein Herrenwort, das Johannes überliefert hat. Daß auch die außerevangelische Überlieferung ähnliche Sprüche als Herrenworte berichtet, bürgt für seine Echtheit [8].

Wir fassen das bisherige Ergebnis zusammen: Das Gottesreich der Seele ist mit dem sittlichen Leben eng verknüpft. Dennoch ist es mehr als dieses. Es offenbart sich in den religiösen Grund-

erlebnissen des vollendeten Glaubens und der gottsuchenden Reue; dennoch überragt es jede psychologische Erfahrung. Das Gottesreich ist ein höheres, gottgewirktes Leben und eine gotterfüllte Innerlichkeit; es ist die kraftvolle Verwurzelung des tiefsten Seelengrundes in Gott. Der Mensch kann sein Kommen vorbereiten; Gott allein kann es bewirken.

Aber Jesus hat die Eigenart dieses neuen Lebens noch in anderer Weise gekennzeichnet. Nannte er das Gottesreich eine Gabe, die der himmlische Vater seinen Jüngern vermache, so umschrieb er diese Gabe gelegentlich als den guten Geist, um den man den Vater bitten müsse (Luk. 11, 13). Hier knüpfte er wieder an die Heilsverkündigung der Propheten an. Schon im Alten Testament erwartete man den göttlichen Geist als das Prinzip eines neuen religiösen Lebens für die messianische Endzeit. Jesus war überzeugt, diesen Geist in seiner Fülle zu besitzen. Der Geist des Herrn ist über ihm, wie es Isaias geweissagt hat (Luk. 4, 8 ff.). Sein messianisches Wirken erfolgt in der Kraft dieses Geistes. Im Geiste Gottes treibt er die Dämonen aus; darin liegt: das Gottesreich ist gekommen (Matth. 12, 28). Wer dieses Wirken lästert, lästert den göttlichen Geist, der in ihm spricht (Matth. 12, 32 u. Par.). Jesus besaß also diesen Geist in seiner Fülle; aber er wollte, daß auch andere daran teil hätten. Nicht erst Paulus hat den Geistesbesitz als die neue Heilserfahrung des Christentums gepriesen und vom Wohnen und Handeln des göttlichen Geistes im Menschen gesprochen. Jesus hat dasselbe seinen Jüngern verheißen und teilweise schon während seines Erdenlebens gewährt. Die Teilnahme an seinem messianischen Wirken war die Teilnahme an seinem Geiste (Matth. 10, 20; vgl. 10, 8). Unmittelbar nach seinem Weggang würden seine Jünger diesen Geist als die „Kraft aus der Höhe" (Luk. 24, 49) empfangen. Das vierte Evangelium berichtet, daß Jesus diesen Geist als Ersatz für seine eigene Gegenwart verheißen habe (Joh. 14, 15—17; vgl. 14, 26; 15, 26; 16, 13 f.). Ohne solche Verheißungen, die sämtliche Evangelien voraussetzen, wäre auch das große Erlebnis des Pfingstfestes undenkbar.

Auch die technischen Formeln, wie „Geist der Verheißung", „Verheißung des Vaters", „Verheißung des Geistes", die schon dem Urchristentum geläufig waren (Gal. 3, 14. Apg. 1, 4; 2, 33. Eph. 1, 13), blieben ohne diese Tatsache unverständlich.

Gottesherrschaft ist also die Herrschaft des Heiligen Geistes in der Seele. Das hat Jesus ebenso realistisch gedacht, wie er auch von dem persönlichen Wirken gottwidriger Geister im Menschen überzeugt war. Er sprach von dem einen und dem andern in derselben Weise. Der Heilige Geist war für ihn das persönliche Prinzip alles immanenten Gotteswirkens. Es macht auch keinen Unterschied, ob er die innere Gottesherrschaft einmal mehr persönlich als den „guten Geist" oder das andere Mal mehr dinglich als „die göttliche Kraft aus der Höhe" und als gottgewirktes Leben schilderte. Für seinen Gottesbegriff blieb das völlig gleich. Gottes Wesen, wie es Jesus dachte, ist ewige Wirksamkeit, lauterste Denk- und Willenstat. Die Gegenwart des göttlichen Geistes kann sich nur in den vitalen Akten der gotterfüllten Seele kundgeben. So haben wir auch hier das gleiche Ergebnis: Gottes Herrschaft ist eine neue Geistigkeit aus der Kraft von der Höhe. Es ist die göttliche Wirksamkeit in der eigenen, die tiefe Verwurzelung des ganzen Seelenlebens in dem Leben Gottes.

Aber noch erübrigt eine entscheidende Frage. Wie verhält sich dieses innere Leben zur Heilstätigkeit Jesu? Wie ist demgemäß die notwendige Verknüpfung zwischen dem äußern und innern Gottesreich zu denken? Das läßt sich in wenigen Worten sagen: Das neue Leben ist an die persönliche Heilserfahrung gebunden, die wir an Jesu Heilandswirken gemacht haben. Das äußere Gotteswirken in Jesu Leben und Sterben und das innere Gotteswirken in der Seele bedingen sich gegenseitig.

Das neue Leben ist vollendeter Glaube. Wir sahen, daß dieser mehr bedeutet als einen einfachen Erkenntnis- oder Bekenntnisakt. Er bezeichnet die religiöse Grundhaltung der Seele, die persönliche Hingabe an die absolute Wahrheit. Die Schule nannte ihn im An-

schluß an ein paulinisches Wort die „fides caritate formata“: „den liebebeseelten Glauben“. Aber dieser Glaube ist ein Glaube an und in Jesus. Es gibt keine wahrhaft lebendige Gotteserkenntnis außer derjenigen, die wir in Jesus empfangen, und es gibt kein echtes Gotteserlebnis außer demjenigen, das wir an Jesu Person und Leben gemacht haben. „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“: nur diesem Glauben wird Heil und Seligkeit verheißen. Darum gibt der Herr die feierliche Versicherung: „Niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.“ Wer Jesus aufnimmt, nimmt den Vater auf, und wer ihn hört, hört seinen Vater (Mark. 9, 36. Luk. 10, 16). Es gibt keinen Weg zu Gott als die gläubige Hingabe an Jesus. Darum jubelt er im Geiste, wo er diesen Glauben findet; darum preist er diejenigen selig, die ihm bereitwillig ihr Herz erschlossen. Darum mahnt er alle, sich ihm glaubend und vertrauend zu nahen: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken“ (Matth. 11, 28 ff.). Seine ganze Selbstoffenbarung, wie sie früher geschildert wurde, ist eine einzige Aufforderung, an ihn zu glauben. Sein ganzer Messiasgedanke erschöpft sich in dem einen Satze, daß es kein heilbringendes Gotteserlebnis gibt, außer jenem, das wir an seiner Person gemacht haben. Alle religiöse Lebensgemeinschaft geht durch Jesus. In ihm ist das göttliche Leben sichtbar geworden, auf daß wir nicht mehr durch abstrakte Reflexionen und schwache Bilder, sondern durch die allerpersönlichste Vereinigung mit Gott in Beziehung stünden. Jesus ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6). Zwar steht dieses Logion nur bei Johannes. Aber es ist die treffendste Formel, welche die Gedanken des synoptischen Jesus zusammenfaßt.

Man begreift, daß solcher gottgewirkter Glaube an und in Jesus — nur der Vater im Himmel kann ihn der Seele schenken — zum tiefsten religiösen Erlebnis, zum beherrschenden und erneuernden Grundgefühl der Seele wird. Fides caritate formata! Liebebeseelter Glaube! Es gibt keine Formel, die das christliche Heilserlebnis, das

wir in Gottes Kraft an Jesus gemacht haben und immer aufs neue machen, treffender bezeichnen könnte. Das bedeutet wirklich die innigste Willens- und Lebensgemeinschaft mit ihm. Das ist die Nachfolge, wie sie Jesus verstanden hat. Man sollte nicht erst darüber streiten, ob hier dem Intellekt oder dem Willen der Primat gebührt. Natürlich setzt jedes wahre geistige Erlebnis eine deutliche und bestimmte Erkenntnis voraus, und wir müssen auch im Glauben Jesu Person, seine Lehre, seine Bedeutung klar erkannt haben. Aber ist es nicht auch die Eigenart christlicher Heilserfahrung, daß sie jene innersten Tiefen der Seele erfaßt, wo Denken, Fühlen und Wollen gleichsam eins geworden sind? Die scholastische Formel sagt das mit wundervoller Einfachheit: Liebebeseelter Glaube! Jesus hat es wirklich so gemeint: „Nicht wer zu mir sagt, Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut" (Matth. 7, 21). Das ist das geheimnisvolle Ineinander von Glaube und Liebe, das er voraussetzt. Das Wort des Glaubens in der Seele, welche die Liebe befruchtet hat, ist das Samenkorn, das hundertfältigen Ertrag bringt. Und auch dieser sittliche Ertrag gehört zum rechten Glauben, wie ihn Jesu Nachfolge meint. Es ist zu wenig, in Jesu Gottes Offenbarung erkannt zu haben; es ist auch nicht genug, sich ihm in liebender Ergriffenheit hinzugeben. Es bedarf der starken, liebeerfüllten Tat, die sich an seiner Person und seinem Beispiel entzündet. Aus dem Überschwang des Herzens spricht der Mund! Und aus dem guten Baum wachsen die guten Früchte. So wenig wie Glaube und Liebe kann deshalb die sittliche Tat von Jesu Person getrennt werden. Das „um meinetwillen" bleibt der Grundstein in der Forderung Jesu.

Aber wir sahen, daß das religiöse Erlebnis, in dem sich die Gottesherrschaft offenbart, nicht bloß liebebeseelter Glaube ist; wegen der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit muß es zugleich Reue und sittliche Umkehr sein. Auch in dieser Form ist es von Jesu Person untrennbar. Die büßende und bereuende Sünderin zu Jesu Füßen ist das Vorbild christlicher Reue. Ihr Glaube an den sünden-

vergebenden Gott ist der Glaube an seine Offenbarung in Jesus; ihr Vertrauen und ihre Liebe zu dem sünderliebenden Vater ist Vertrauen und Liebe zu Jesus, dessen Sünderliebe sie gerettet hat. Und der Herr hat diese gläubige und liebende Reue, die ihm selber gilt, angenommen und belohnt: „Ihr wird viel vergeben, weil sie viel geliebt hat. Geh hin, dein Glaube hat dir geholfen" (Luk. 7, 50). Im Glauben an Jesus und in der Liebe zu ihm wird also die Reue zum entscheidenden christlichen Heilserlebnis.

Aber die größte Offenbarung göttlicher Liebe erleben wir in Jesu sühnender Sterbetat. Darum vollendet sich alle Heilserfahrung im Glauben an den Gotterlöser und in der bereuenden Liebe zu ihm. Diese Liebe bedeutet das entschlossene Eingehen in seinen gottmenschlichen Opferwillen, bedeutet die entscheidende Bejahung seiner Sühnetat in entsagender und büßender Nachfolge. „Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich und so folge er mir nach!" (Matth. 16, 24 u. Par.) Die scheinbare Schroffheit mancher Aussprüche Jesu verschwindet unter diesem Gesichtspunkt. Was Jesus fordert, ist die opfermutige Tatkraft der Seele, die zu dem Schwersten bereit ist, weil sie mit seinem Liebes- und Leidenswillen eins ward.

Dieses christliche Heilserlebnis ist vollkommen. Es ist wirklich die vollendete Willens- und Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser. Es ist die Teilnahme an seinem Geist und seiner Gesinnung, in der sein Lebens- und Todeswert unser eigen wird. Wohl gibt es der Abstufungen und Verschiedenheiten in diesem Erlebnis viele. Aber im wesentlichen ist es bei allen gleich. Bei allen bedarf es der Reue und des liebenden Glaubens. Auch der Reue; denn Sünder sind in Jesu Augen alle. Er hat alle ohne Ausnahme beten gelehrt: „Vergib uns unsere Schuld." Und wer seine sittlichen Forderungen mit demselben Ernst auffaßt, mit dem sie gestellt wurden, begreift leicht, daß es nicht anders sein kann. Gegenüber der absoluten Heiligkeit Gottes gibt es keine vollkommene Größe. Wir wissen, daß gerade die Größten, die

wir angesichts unserer Armseligkeit mit Recht als Heilige preisen, dem aus innerster Überzeugung zugestimmt haben. Gerade sie glaubten an den Unwert der eigenen Seele, auch wenn er nur darin bestand, daß die erdhafte Grundrichtung des eigenen Geistes immer wieder dem neuen Leben hemmend in den Weg trat. Nicht dem Unheiligen, sondern gerade dem Heiligen ging das Dogma von der Erbsünde noch immer am lebendigsten ein. Sie begriffen es stets in tiefster Seele, was Jesu Wort besagt: „Gott allein ist gut." Gott gegenüber sind alle Menschen unvollkommen und erlösungsbedürftig.

Aber dieses neue Heilserlebnis, das wir an Jesus gemacht haben, in dem wir mit seiner Person und seinen Verdiensten gleichsam eins geworden sind, ist einzig und allein das Geschenk des himmlischen Vaters. Zwar kennt niemand den Vater, der ihn nicht in Jesu Offenbarung erkannte. Aber anderseits ist es der Vater, der uns den Glauben an Jesus gibt: Denn niemand kennt den Sohn, wem ihn nicht der Vater offenbart (Matth. 11, 27; vgl. 16, 17). Dieses geheimnisvolle Wechselverhältnis begreift sich nur so: *Wir erfahren Gottes Vatergüte im Sohn und um des Sohnes willen, aus der innern Erleuchtung und Kraft des göttlichen Geistes, um glaubend und liebend in dieses Heilserlebnis einzugehen und dadurch heilig und selig zu werden.* Das ist die Gottesherrschaft, die Jesus verkündet hat. Das ist das Wesen des Christentums.

Man braucht nicht erst zu bemerken, daß auch die Christusmystik des Johannesevangeliums nicht über diese synoptischen Gedanken hinausführt. Wenn Jesus nach dem vierten Evangelium seine Jünger auffordert: „Bleibet in mir und ich in euch. Ich bin der Weinstock und ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht" (Joh. 15, 1), so paßt diese Mystik auch in den Rahmen der synoptischen Auffassung, die in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Jesus das Grunderlebnis des Christentums erkannte. *Die Heilserfahrung an Jesus als gottgewirktes Leben der Seele ist nach dem übereinstimmenden*

Zeugnis aller vier Evangelien das Große und Neue im Christentum. Das ist die Kraft aus der Höhe und doch menschliches Leben. Es ist etwas Gewaltiges, Schöpferisches, Hinreißendes in unserer tiefsten eigensten Lebensmittte und doch etwas Übermenschliches, Gottgewirktes, Übernatürliches. Es ist ureigenes Geistesleben und doch wieder göttliches Leben in der eigenen Schwachheit. Es ist etwas Geheimnisvolles, Wunderbares, Unbegreifliches, und doch wieder das allervertrauteste, notwendigste, selbstverständlichste Erlebnis. Es gibt kein Naturgesetz, das dieses Leben bewirkt, und doch kommt es wie mit innerer Naturgewalt über den Menschen, der sich ihm hingibt. Es wächst aus kleinen Anfängen wie das Samenkorn im guten Erdreich, unscheinbar und fast unbemerkt. Aber wo der Boden bereitet ist, drängt dieses Wachstum zu immer intensiverem Leben, bringt dreißig-, sechzig-, ja hundertfältige Frucht. Zwar kennt auch dieses Leben noch manche schmerzliche Rückschläge. Das „vergib uns unsere Schuld" gilt immer noch, und „selbst der Gerechte fällt des Tages siebenmal" (vgl. Luk. 17, 4). Man muß immer wieder um das Kommen des Gottesreichs beten, d. h. um sein Wachstum und um seinen Fortschritt bis zur Vollendung ewigen Lebens und bis zur Erfüllung des göttlichen Willens auf Erden wie im Himmel. Aber das alles hindert nicht die weltüberwindende Kraft dieses Lebens. Wo es erwacht ist, weicht alle Halbheit, alles Unfertige, alles Unbestimmte mehr und mehr aus der Seele. Jesus verkündete: „Das Gottesreich ist nahegekommen" (Matth. 10, 7); Paulus bestätigte: „Erschienen ist die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Erlösers" (Tit. 3, 4). Das war Verheißung und Erfüllung. Die neue Heilszeit ist wirklich gekommen.

Aber sie kam nicht nur für den einzelnen, sondern für die Menschheit. Die neue Geistigkeit der Menschenseele wäre nicht vollendete Gottesherrschaft, wenn sie nicht die Seele in allen ihren Kräften und in allen ihren Lebensbeziehungen erfaßte. Wohl steht die einzelne Persönlichkeit zuerst in sich selber. Sie ist eine Welt für sich, in der

sie sich mit Gott allein weiß. Hier ergreift das neue Leben gleichsam die Wurzeln ihres Seins. Aber noch ist es nicht die ganze Persönlichkeit. Ihr innerstes Wesen offenbart sich in der mannigfaltigsten Vielheit äußerer Lebensbeziehungen. Die Persönlichkeit steht nicht bloß in sich selber; sie steht auch wesensnotwendig in Welt und Gemeinschaft. Auch in dieser zweiten Grundform menschlichen Lebens muß sie in Gott verwurzelt sein. Erst das ist die wahre Gottesherrschaft, die sich in den beiden Grundrichtungen des menschlichen Seins behauptet; sie muß die Wurzeln des persönlichen und des gemeinschaftlichen Lebens in gleicher Weise erfassen.

Man kann nicht urteilen, das alles seien dogmatische Konstruktionen. Es ist sicher, daß sich Jesu Gedanken in dieser Richtung bewegt haben. Mag er über die einzelnen Formen des Gemeinschaftslebens, über Nation und Staat, Familie und Gesellschaft, Arbeit und Kultur auch nur wenig gesprochen haben: an die weltverklärenden Wirkungen des Gottesreiches hat er um so mehr gedacht. Er wußte, daß es nur ein kleines Samenkorn sei, das er in einige Menschenherzen senkte. Aber mit göttlicher Gewißheit sah er das kleine Senfkörnlein zum mächtigen Baume heranwachsen, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen (Matth. 13, 31 f.). Das Gottesreich schien ihm wie ein Sauerteig, den ein Weib nahm und unter drei Maß Mehl mischte; in kurzer Zeit hat der Sauerteig die ganze Masse durchsäuert (Matth. 13, 33). Das war ihm ein Bild des Gottesreiches in seiner welt- und menschheitserneuernden Schöpferkraft. Nichts ist wunderbarer, nichts ist überwältigender, nichts ist göttlicher als diese Zuversicht Jesu. Vor seinen Augen stand eine kleine Schar von zaghaften, schwerfälligen, unbedeutenden Menschenkindern. Sie hatten nichts anderes als ihre schlichte Einfalt, ihre große Hilfsbedürftigkeit und ihren guten Willen. Ihnen gegenüber erhob sich die Welt pharisäischer Scheinfrömmigkeit, sadduzäischer Zweifelsucht und die stumpfe Gleichgültigkeit der Menge. Aber Jesus sprach zu ihnen die denkwürdigen Worte: „Ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt!" (Matth. 5, 13 f.) „Vertrauet, denn ich habe die Welt über-

wunden" (Joh. 16, 33). Das war, menschlich gesprochen, der ungeheuerlichste Optimismus. Aber in Wahrheit war es göttliche Zuversicht. Denn sie gründete nicht in der Befähigung menschlicher Werkzeuge, sondern einzig und allein in der welterneuernden Kraft des Gottesreiches.

So dachte Jesus wirklich das Gottesreich als die schöpferische Formkraft in Welt und Menschheit. Er glaubte an die übernatürliche Erneuerung aller menschlichen Lebensordnungen und Weltformen. Er verkündete im Gleichnis vom Senfkörnlein und Sauerteig die Gottesherrschaft der christlichen Weltkultur. Aber er dachte das alles nicht als fertigen Zustand, als äußerliche und plötzlich gewirkte Weltumwälzung, sondern als lebendiges Wachstum, als allmähliches Reifen göttlicher Gedanken und Einflüsse. Auch dieses übernatürliche Leben der Gesellschaft schließt Rückschläge nicht aus. Selbst über den Untergang einzelner christlicher Kulturen dürfen wir uns nicht wundern. Was Jesus verkündete, ist nur der schließliche Triumph des Gottesreiches in der Welt, ist die alles befruchtende Lebenskraft des christlichen Gedankens.

Man darf aber dieses Gottesreich der christlichen Weltkultur nicht ohne weiteres mit der Kirche gleichsetzen[9]. Wohl muß einmal die Zeit kommen, wo sich der Sauerteig der kirchlichen Gemeinschaft mit der durchsäuerten Masse der christlichen Weltkultur dem Umfange nach decken wird. Aber wesensverschieden werden beide auch dann noch sein. Unmittelbare Aufgabe der Kirche bleibt immer nur die Verkündigung der christlichen Lehre und die Spendung der Heilsgnaden. Wohl kann sie bei dieser Wirksamkeit auch jener irdischen Heilandstätigkeit nicht entbehren, die immer helfend und heilend zur Seite steht, wo irdische Not die Seele in Fesseln schlägt; denn sie hat den ganzen Heilandsberuf Jesu zum Erbteil erhalten. Aber die unmittelbare Leitung der christlichen Gesellschaft und Kultur, der christlichen Staaten und Völker kann und darf sie niemals beanspruchen. Ausdrücklich und bestimmt lehnt sie jede Verantwortung dafür ab. Wohl trägt sie in ihrem Schoße die Gedanken und Kräfte des Gottes-

reiches. Aber sie kann sie der Welt nur anbieten; aufzwingen kann sie diese nicht. Der Triumph des Gottesreiches kommt niemals mit äußerer Gewalt. Ganz im stillen und wie von selbst wächst die keimende Saat, bis sie der Ernte am großen Weltentage entgegenreift. So hat es Jesus in einem Gleichnis geschildert (Mark. 4, 26 ff.). Auch das Gottesreich der Welt ist wie das Gottesreich der Seele organisches Wachstum, nicht äußere Gesetzesmacht. Die ewigen Ideen und Kräfte des Evangeliums haben nichts von ihrer Kraft verloren, auch wenn es für ganze Generationen unwirksam geblieben scheint. Schließlich bricht es sich doch wie mit elementarer Gewalt in der Menschheit Bahn. Was die geistige Arbeit von Jahrhunderten nicht erreichte, erscheint dann als das Werk weniger Jahre. So urteilt wenigstens die oberflächliche Beobachtung. Aber es kam nur plötzlich zum Durchbruch, was sich unbemerkt seit langem vorbereitet hatte. Überhaupt reicht die Segensmacht der kirchlichen Tätigkeit unendlich weiter als die äußern Grenzen ihrer sichtbaren Gemeinschaft. Ihre geistigen Kräfte wirken auch in der gesamten modernen Kultur, sowenig wir uns dessen oft bewußt sind. „Das Salz darf freilich nicht schal werden, womit könnte sonst gesalzen werden?" (Matth. 5, 13.) Diese ernste Mahnung richtet sich an die berufenen Träger des Evangeliums. Aber das Evangelium selbst kann nichts von seiner Kraft verlieren. In diesem Sinne gilt das Wort: „Vertrauet, ich habe die Welt überwunden!" (Joh. 16, 33) und das andere: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth. 28, 20).

Von hier aus erkennt man die Geschlossenheit der evangelischen Verkündigung. Man sieht, wie dem geistigen Messiasbegriff der geistige Gottesreichbegriff entspricht. Hier wie dort waren die Formeln alt, die Jesus gewählt hat. Aber hier wie dort war der Inhalt vollkommen neu, den er in diesen Formeln aussprach. Er knüpfte an die gegebenen jüdischen Vorstellungen an; aber er führte sie zu einer ungeahnten Höhe und Vollendung. Wie er das politische Messiasideal verwarf, so den politischen Reichsgedanken. Wie er die apokalyptischen

Messiasphantasien ablehnte und sein ganzes Wirken auf die Gegenwart einstellte, so hat er auch die apokalyptischen Reichserwartungen verurteilt. Das Gottesreich ist bereits gegenwärtig in der heilsbereiten Menschheit. Wohl muß die Zukunft seine höchste und letzte Vollendung bringen. Aber sie steht in Gottes Hand. In des Menschen Hand ist es gelegt, die Gegenwart so zu gestalten, daß sie für die Zukunft fruchtbar wird. Gottes Reich ist jetzt schon Wahrheit und Gnade, Erlösung und Sündenvergebung, ein neues Leben aus der Kraft des Geistes.

7. Das neue Gesetz

Das Evangelium von Gottes Vatergüte ist nicht bloß Gabe, sondern Aufgabe. Das Gottesreich und „seine Gerechtigkeit" gehören unbedingt zusammen. Wenn man aber das Neue bemessen will, das Jesu sittliche Forderung gebracht hat, so muß man es an dem Alten bewerten, das er vorfand. Das war zunächst die Ethik des Alten Testaments und des Spätjudentums. Jesu Stellung zum alttestamentlichen Gesetz war klar und bestimmt: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen!" (Matth. 5, 17.) Und dem Wort entsprach sein praktisches Verhalten. Wie er die heiligen Bücher des Alten Testaments als Gottes Wort verehrte, so unterwarf er sich dem Gesetz als dem Ausdruck eines heiligen Gotteswillens. Er hat nicht bloß die eigentlich sittlichen Vorschriften des Gesetzes anerkannt; er beobachtete auch seine kultischen und zeremoniellen Anordnungen. Auch hier war es sein Grundsatz, daß „alle Gerechtigkeit erfüllt" werden müsse. Die Überlieferung berichtet, daß er an jedem Sabbat die Synagoge besuchte (Luk. 4, 16; vgl. Mark. 1, 21); an den religiösen Festlichkeiten in Jerusalem nahm er gewissenhaft teil. Die Tempelsteuer hat er entrichtet, obschon er sich als Gottes Sohn davon frei wußte (Matth. 17, 25 26); selbst die Verzehntung von Dill, Anis und Kümmel hatte er grundsätzlich nicht zu beanstanden (Matth. 23, 23). Der Tempel galt ihm als das Haus seines Vaters. Für die Ehre dieses

Hauses hat er mehr geeifert als die bestellten Hüter des Heiligtums. Nachdrücklich verwies er auch andere auf die Beobachtung des Gesetzes. Freilich ist es wahr, daß er dabei zuerst an die sittlichen Vorschriften des Dekalogs gedacht hat; doch übersah er die übrigen Bestimmungen keineswegs. Den geheilten Aussätzigen hat er eigens an die bestehenden Reinigungsvorschriften erinnert (Matth. 8, 4).

Trotzdem stand Jesus dem alttestamentlichen Gesetz nicht in derselben Weise gegenüber wie die Frommen seiner Zeit. Selbstverständlich ist, daß er die pharisäische Gesetzesauslegung grundsätzlich ablehnte. Er verurteilte die geistlose Kasuistik der Schriftgelehrten ebenso wie deren Produkt, die „Halacha". Die Halacha galt als „der Zaun um das Gesetz"; sie sollte dessen genaue Beobachtung sicherstellen. Aber durch ihre kleinliche Aufbewahrung und Auslegung traditioneller Gebräuche und Menschensatzungen erstickte sie das religiös-sittliche Leben in der Fülle geistloser Paragraphen. Wo man schon für die Zeremonie des Händewaschens am Morgen nicht weniger als sechsundzwanzig Bestimmungen kannte, und diese fast ebenso wichtig galten als die Vorschriften des Dekalogs, mußten Gottesbegriff und sittliche Auffassung in gleicher Weise mangelhaft sein. Mochte sich diese Schriftgelehrsamkeit noch soviel auf Moses und die Propheten berufen, sie hatte weder den Geist des einen noch der andern. Jesus hat die pharisäische Gesetzesauslegung verworfen. Aber er setzte etwas Besseres an ihre Stelle. Er kam nicht, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen. Er wollte es aus dem Geiste einer tiefen religiösen Innerlichkeit und Sittlichkeit heraus verstehen lehren[10].

Man erkennt diese neue Gesetzesauffassung schon an dem praktischen Verhalten des Herrn. Er stand dem Gesetze viel freier gegenüber als seine Zeitgenossen. Es gab für ihn höhere Rücksichten, die ihn von der buchstäblichen Befolgung einer Gesetzesvorschrift absehen ließen. Und er forderte diese Freiheit nicht bloß für seine Person; auch seine Jünger sollten daran teilhaben. So hat er das Zusammentreffen mit Aussätzigen ebensowenig vermieden wie den Verkehr

mit Sündern und Zöllnern, die als Verächter des Gesetzes gebrandmarkt waren. Die Berührung seines Kleides durch eine blutflüssige Frau hat ihn ebensowenig gekümmert, wie er das Anfassen eines Leichnams oder den Besuch eines heidnischen Hauses gescheut hat. Wohl wurde der Buchstabe der levitischen Reinigungsvorschriften durch alles das verletzt. Aber Jesus erkannte darin nur berechtigte Ausnahmen, die im Interesse seines Heilandsberufes gelegen waren, der ihn als der höhere Gotteswille verpflichtete. Daß ihm freilich solche Ausnahmen zulässig erschienen, beweist allein schon, wie sehr sich seine Gesetzesauffassung von der herkömmlichen unterschied.

Aber worin besteht das Neue, das Jesus die Erfüllung des Gesetzes nannte? Es liegt in der entscheidenden Feststellung: alles Gottesgesetz trägt sittlichen Charakter; es ist Gewissenspflicht, die auf die innerste Gesinnung und nicht auf die äußere Handlung geht. Natürlich verkannte Jesus nicht, daß das alttestamentliche Gesetz auch zahlreiche positive Bestimmungen rechtlicher und ritueller Art enthielt. Aber diese positiven Bestimmungen galten ihm nur darum wertvoll, weil er sie als die zeitlich und geschichtlich bedingten Ausdrucksformen einer höheren und sittlichen Lebensnorm begriff. Auch hier sollte nicht der Buchstabe gelten, sondern der Geist; die äußere Übung bedeutet wenig, die rechte Gesinnung alles.

Das war die neue Gerechtigkeit, die Jesus gefordert hat. Er sah die Sünde nicht erst in der gesetzwidrigen Tat; er erkannte sie schon in der verkehrten Gesinnung, die ihr vorausliegt und auch die gesetzesgemäße Tat begleiten kann. Wir finden diese Betrachtung selbstverständlich; das beweist, wie wir im Bannkreis christlichen Denkens stehen. Aber für die antike Auffassung stand die sittliche Verantwortlichkeit nicht in gleichem Maße fest. Ihr fehlte vor allem jener religiöse Ernst, der das Gewissen auch mit dem leisesten Gedanken vor das Gericht des allheiligen Gottes stellte. Jesus durfte wirklich von einer neuen, besseren Gerechtigkeit sprechen; er konnte es vor allem gegenüber dem Schematismus und der äußerlichen Kasuistik pharisäischer Gesetzesauffassung. „Seid vollkommen, wie euer Vater

im Himmel vollkommen ist": das wurde tatsächlich die Grundlage einer neuen Gerechtigkeit. Jetzt ging es um die persönliche Vollkommenheit des Gotteskindes, nicht mehr um die äußere Erfüllung des Gesetzesbuchstabens.

Das sind die Gedanken, die den sechs großen Antithesen der Bergpredigt zu Grunde liegen: „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt worden ist..., ich aber sage euch" (Matth. 5, 21 ff.). Was der Pharisäismus in seiner oberflächlichen Kasuistik nur als äußere Rechtssatzungen behandelte, wollte Jesus als sittliche Forderungen betrachtet wissen. Darum erinnerte er daran, daß schon die verkehrte Absicht mit derselben Strenge beurteilt werden müsse, mit der die Rabbinen die schlimme Tat behandelten. Wer das Gesetz recht verstehen will, muß die lieblose, engherzige, rachsüchtige Gesinnung, muß die unlautere Begierde und den versteckten Geist der Unwahrhaftigkeit nicht weniger verwerfen als das lieblose, heuchlerische, lügenhafte Tun. Das „erfüllte" Gesetz will nicht bloß äußere Gerechtigkeit, sondern wahre Sittlichkeit, deren Wurzeln in der Tiefe des Herzens liegen.

Daraus ergab sich aber auch die Stellung zu den rein positiven Rechtssatzungen und den kultischen Vorschriften des Gesetzes ganz von selbst. Jesus hat weder die einen noch die andern aufgehoben. Aber er wollte, daß man Rechtsbestimmungen wie das Ius talionis: „Aug' um Aug', Zahn um Zahn", oder das Verbot des falschen Schwures nicht als die obersten Normen einer persönlichen Sittlichkeit bewerte. Die Erfüllung äußerer Rechtsbestimmungen erschöpft bei weitem nicht die sittlichen Aufgaben der Persönlichkeit. Die wahren Jünger Jesu suchen für erlittenes Unrecht, soweit nur ihre Person in Frage kommt, keine Vergeltung (Matth. 5, 39) und bedürfen im Verkehr untereinander keiner feierlichen Beteuerung (Matth. 5, 33). Die Liebe ist größer als das Recht, und die innere Wahrhaftigkeit ist besser als die feierlichsten Schwüre. Das heißt natürlich nicht, daß alle Rechtsordnung aufgehoben sei. Auch die soziale Gerechtigkeit — solche Selbstverständlichkeiten pflegte Jesus nicht eigens zu betonen — ist eine Tugend. Und was für den einzelnen

entbehrlich, ist es nicht für die Gesellschaft. Aber eines hat Jesus auch hier verlangt: die äußere Rechtsordnung darf in Zukunft nicht mehr der idealen Forderung des Gottesreiches hinderlich sein. Darum hat er die gesetzlichen Bestimmungen über die Ehescheidung bloß als vorübergehende Dispensen erklärt, die in dem kommenden Gottesreich ihre Geltung verlieren (Matth. 5, 31 32).

Das war nur eine negative Bestimmung. Aber sie zeigt, wie Jesus die äußern Satzungen überhaupt bewertete. Sie haben keine absolute, sondern nur relative Bedeutung. Sie sind wertvoll, solange sie der gottgewollten Heiligung und Vervollkommnung der Menschenseele dienen können. Nur in diesem höheren Endzweck, nicht in ihnen selbst, liegt ihre Würde und Berechtigung. Darum sind sie nicht unabänderlich. Es wird eine Zeit kommen, wo sie dem fortgeschritteneren Zustand des Gottesreiches nicht mehr entsprechen. Dann wird eine vollkommenere, neue Ordnung an die Stelle der gegenwärtigen treten. Die theokratische Ordnung der Gegenwart wird im Fall von Jerusalem endgültig begraben, und die augenblicklichen Träger der hierarchischen Gewalt werden ihrer gottverliehenen Autorität entkleidet werden (Matth. 21, 43; 24, 2 ff.). Die kommende Entwicklung hat bewiesen, daß die Jünger den Herrn verstanden haben. Die sittlichen Normen des Gesetzes haben sie festgehalten und vertieft; aber die äußere Rechtsordnung der neuen Gottesgemeinde haben sie nach den Andeutungen Jesu selber geschaffen.

Ähnlich war die Stellungnahme des Herrn zu dem Zeremonialgesetz. Auch hier gilt, daß Jesus keine alttestamentlichen Vorschriften ausdrücklich aufhob. Er hat sogar das prinzipielle Recht des Sabbats, des Zehnten, des Opfers und des Fastens anerkannt. Aber das alles nicht im Sinne mechanischer und geistloser Äußerlichkeit. Das Wichtigere ist nicht die äußere Kultordnung, sondern der Gottesdienst der Selbstvervollkommnung und Liebe. Der Pharisäismus neigt immer dazu, die erstere auf Kosten der letzteren zu betonen. Aber Jesus hat versichert: „Man hätte das eine tun und das andere nicht lassen dürfen" (Matth. 23, 23).

Wie es der Herr gemeint hat, sieht man an seinem Vorstoß gegen die jüdischen Reinigungsvorschriften. Den Anlaß bot der Vorwurf der Pharisäer, daß sich seine Jünger mit ungewaschenen Händen zu Tische setzten (Mark. 7, 1 ff. u. Par.). Wohl handelte es sich hier nur um eine Vorschrift der pharisäischen Tradition, nicht des alttestamentlichen Gesetzes. Aber die Antwort Jesu lautete prinzipiell und erfolgte in so feierlicher Form, daß ein Rückschluß auf die levitischen Reinigungsvorschriften nahelag: „Nichts, was in den Menschen eingeht, kann ihn verunreinigen, sondern was aus dem Menschen hervorgeht, das ist's, was ihn verunreinigt."

Es wäre unrichtig, in diesen Worten eine direkte Aufhebung der gesetzlichen Reinigungsvorschriften zu erblicken. Aber sie bedeuteten eine Entwurzelung der herkömmlichen Gesetzesauffassung, die ethische und kultische Reinheit gleichberechtigt nebeneinander stellte. Man muß sich hier an einen charakteristischen Zug jüdischer Frömmigkeit erinnern. Selbst die prophetische Religion hatte zwischen einer doppelten Lebenssphäre, zwischen einer heiligen und profanen, zwischen einem Gott nahestehenden und einem Gott ferneren Lebensgebiet, unterschieden. Das war zunächst aus religiös-pädagogischen Gründen geschehen. Es sollte die äußere Welt zum Gleichnis der geistigen machen; man wollte durch solche äußere Unterschiede die Erinnerung an die unendliche Heiligkeit und Größe des unsichtbaren Gottes im Bewußtsein lebendig erhalten. Cotidiana vilescunt! das war die allgemein menschliche Erfahrung, die den alttestamentlichen Reinigungsvorschriften ursprünglich zu Grunde lag. Aber die Volksfrömmigkeit neigt immer dazu, solche Gedanken zu vergröbern. Das Spätjudentum erkannte in der Unterscheidung zwischen rein und unrein nicht mehr ein Gleichnis des Innerlichen und Ewigen; im Gleichnis sah es die religiösen Werte selber. So galt es schließlich als die wichtigste Aufgabe der Gottesverehrung, daß man sich ängstlich vor jeder Berührung mit profanen und unreinen Dingen hütete und im ausschließlichen Verkehr mit levitisch reinen Menschen und Dingen das Leben zum Gottesdienst weihte. Damit rückte aber die äußere

kultische Reinheit an die Stelle der ethischen, die mechanische Beobachtung bestimmter Zeremonien an die Stelle der lautern Gesinnung. Die Folge war jene bedenkliche Verwirrung der sittlichen Begriffe, die den Pharisäismus kennzeichnet. Es ist selbstverständlich, daß Jesus eine solche Unterscheidung zwischen rein und unrein abgelehnt hat. Ihm waren die kultischen Vorschriften nur dann wertvoll, wenn ihre Beobachtung aus einem tieferen, religiös-sittlichen Grundgedanken hervorging.

Das erklärt seine Stellung in der Sabbatfrage. Auch hier haftete die pharisäische Auslegung an dem Buchstaben des Gesetzes. Aber Jesus suchte das ewig Gültige, die sittliche Idee, die sich in dem Gebot aussprach. Gottes Wille ist niemals Härte und Willkür, sondern alles umfassende Güte und Liebe. Als verpflichtende Güte und Vollkommenheit kann er in allen seinen Geboten nur die Vervollkommnung und Gottverähnlichung der Seelen wollen, nicht aber kleinlichen, geist- und körperlähmenden Buchstabendienst. Wo die Auslegung des Sabbatgebotes schon bei der Befriedigung elementarster Lebensbedürfnisse zu selbstquälerischen Grübeleien führt, dient sie gewiß nicht der Freiheit und dem Zwecke des Geistes. Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht; die heilige Ruhe dieses Tages soll die Seele aus den drückenden Sorgen und Geschäften des Alltags befreien, um das Herz auf Gott und auf die große Aufgabe unserer Gottverähnlichung zu lenken. Der Pharisäismus dachte freilich anders; nach ihm ist der Mensch um des Sabbats willen da, die Person um der Sache, nicht die Sache um der Person willen. So deutete er das Ährenrupfen der Jünger, die auch am Sabbat ihren Hunger stillen möchten, mit brutaler Härte als Sabbatsverletzung (Mark. 2, 23 ff.). Nicht anders beurteilte er das messianische Heilandswirken, welches Jesus auch am Sabbat fortsetzte. Aber mit einer einzigen Frage zeigte der Herr die große Sinnlosigkeit dieses pharisäischen Legalismus: „Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes oder Böses zu tun, Leben zu retten oder zu zerstören?" (Mark. 3, 4.) Die Frage will daran erinnern, daß auch das Unterlassen des Guten, zu dem ein höherer göttlicher Beruf oder

die Liebe verpflichtet, Sünde ist. Also muß man sündigen, um den Sabbat zu halten! Das war die ungeheuerlichste Konsequenz pharisäischer Ethik. Es war die notwendige Folge eines Systems, dem der Geist nichts und die äußere Satzung alles gilt, dem es weniger um die Reinheit der Gesinnung als um die äußere Korrektheit zu tun war, dem kultische Vorschriften unter Umständen höher standen als die ewigen Normen der Sittlichkeit.

Das zeigt den unendlichen Gegensatz, der die Gesetzesbetrachtung Jesu von der pharisäischen trennte. Für die Schriftgelehrten gab es wohl größere und kleinere Gebote — auch sie stritten um das größte Gebot im Gesetz (Mark. 12, 28) —, aber sie kannten zwischen den einzelnen Gesetzesbestimmungen keinen grundlegenden Wertunterschied. Sie betrachteten das Gesetz als Gehorsamsprobe. Deshalb genügt die äußere Unterwürfigkeit; man braucht sich bloß der äußern Autorität zu beugen, ohne sich um den tieferen Sinn dieser Bindung und um den höheren Zweck zu kümmern, den sie erreichen will. So macht es im Einzelfall keinen oder nur wenig Unterschied, ob eine naturgesetzliche Forderung, eine kultische Vorschrift oder eine positive Rechtssatzung in Frage steht. Die Art und Weise der Verpflichtung bleibt immer dieselbe. Nur das eine besorgte man, wie der Schein des Buchstabens in den mannigfaltigen Situationen des täglichen Lebens gewahrt werden könne. Die pharisäische Kasuistik kannte keine größere Aufgabe als diese.

Ganz anders urteilte Jesus. Für ihn entscheidet nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Gesetzes und der höhere Endzweck der Verpflichtung. Jedes göttliche Gesetz dient mittelbar oder unmittelbar der Vollendung des Menschenwesens, der kraftvollen Ausgestaltung der Persönlichkeit, der Gottverähnlichung der Seele. Darum gibt es im Grunde nur das eine Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. In ihm sind alle übrigen beschlossen. Auch die kultischen Vorschriften müssen in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Sie sind keine absoluten, unveränderlichen Normen. Aber sie sind gottgewollte, wenn auch zeitlich bedingte Formen, die der persönlichen Heiligung dienen

sollen. So hat Jesus das Sabbatgebot und die übrigen Vorschriften des Zeremonialgesetzes verstanden. Er dachte nicht entfernt daran, das Kultische oder die äußern Rechtssatzungen überhaupt aus dem göttlichen Willen auszuscheiden; aber er trennte die zufällige Bedingtheit der konkreten Vorschriften von der Unbedingtheit ihres sittlichen Zweckes. Er wußte auch, daß eine Zeit kommen werde, wo mit der jüdischen Theokratie das jüdische Zeremonialgesetz seine Kraft verlieren müsse. Doch sollte das keineswegs das Ende aller religiösen Formen und Satzungen bedeuten. Nur geistigere und vollkommenere sollten an die Stelle der alten treten. Gießt man doch den neuen Wein in neue, bessere Schläuche, wenn die alten zu zerreißen drohen! (Mark. 2, 22.)

Es ist wichtig, hier einer Mißdeutung der Gedanken Jesu zu begegnen. Man muß wohl beachten, daß er den Kampf weder gegen kultische Vorschriften noch gegen rechtliche Satzungen geführt hat. Er unterschied auch nicht zwischen Religion erster und zweiter Ordnung, zwischen primitiver Volksreligion und höherer geistiger Religion. Davor bewahrte ihn schon die Klarheit seines Gottesbegriffes. Ihm war eine Handlung entweder religiös oder nicht. War sie es, dann war sie es für den einen wie für den andern. Es läßt sich keine vollkommenere Frömmigkeit denken als die Frömmigkeit Jesu. Dennoch verschmähte sie nicht die äußern und herkömmlichen religiösen Formen. Es war früher davon die Rede, wie der Herr die ehrwürdigen Gebetsworte des Alten Testaments geschätzt hat. Er hat den Tempel in Jerusalem besucht, die öffentlichen Wallfahrten mitgemacht, an den Opfern teilgenommen und die heiligen Tage gehalten (vgl. Luk. 2, 42; 4, 16. Joh. 2, 13; 2, 23; 5, 1; 7, 10 u. ö. Matth. 26, 17 u. Par.). Und er tat das nicht etwa mit innerem Widerstreben — schon seine unbedingte Wahrhaftigkeit schließt diesen Gedanken aus —, sondern mit der ganzen Glut seines gottliebenden Herzens. Wie keiner seiner Volksgenossen eiferte er für das Heiligtum und für die Zierde des Hauses Gottes. Der Gedanke an den nahen Untergang der jüdischen Kultstätte erschütterte sein Innerstes und rührte ihn bis zu Tränen.

Das sind die einfachen Tatsachen des Evangeliums, die niemand bezweifeln kann. Sie müßten denen zu denken geben, die immer wieder gedankenlos die alten Anklagen gegen die Frömmigkeit des Katholizismus wiederholen. Wird es doch stets seine beste Verteidigung bleiben, daß er sich auf den Herrn berufen kann. Wem die zahlreichen kirchlichen Feste und Feierlichkeiten, die Freude an der würdigen und glänzenden Feier des Gottesdienstes, die öffentlichen Kult- und Gebetsstätten, die heiligen Tage und Zeiten, die Wallfahrten, Prozessionen und Bittgänge zum Anstoß sind, der hat die Tatsache noch nicht gewürdigt, daß Jesus ähnliches in ähnlicher Weise geübt hat. Also müssen solche Formen gut und wertvoll sein, wenn nur der Geist gut ist, der sie beseelt. Für diesen Geist zu sorgen, wird letzten Endes immer die Aufgabe der einzelnen Persönlichkeit bleiben, die an solchen Veranstaltungen teilnimmt, und nicht der Gemeinschaft, die sie fordert. Gedankenlosigkeit neigt freilich immer dazu, die Gemeinschaft verantwortlich zu machen, wo nur die Gewissenhaftigkeit des einzelnen in Frage kommt. Aber Jesus war von solchem Irrtum weit entfernt. Während er die religiösen Formen der Gemeinschaft billigte, tadelte er die Oberflächlichkeit derer, die sie ihres geistigen Inhalts entleerten. Er selbst nahm an diesen religiösen Übungen teil, weil er damit nur sein eigenes Gebot erfüllte, daß man Gott aus dem innersten Gemüte und aus allen Kräften lieben müsse. Es gibt eben eine doppelte Sprache der Gottesliebe; es gibt eine religiöse Sprache des Geistes und des Herzens. Glaube und Sittlichkeit sind vornehmlich die Sprache des Geistes, Gebet und Kult sind die lebendige Sprache des Herzens.

Diejenigen haben also den Herrn schlecht verstanden, die zwischen einer sittlichen Erlösungsreligion einerseits und zwischen einer Rechts- und Kultreligion anderseits unterscheiden. Das eine ist nicht ohne das andere. Der Pharisäismus war ein Extrem, aber das protestantische Prinzip ist es nicht minder. Der eine kennt nur den äußern Menschen, der andere nur den innern; der eine macht ihn zur Maschine, der andere zum Schemen. Aber Jesus meinte den leben-

digen Menschen in allen seinen Beziehungen, in seiner konkreten Wirklichkeit; die ganze Persönlichkeit muß es sein in ihrer individuellen Eigenart und in ihrer sozialen Anlage und Verknüpfung. Nicht für den einseitigen Individualismus, sondern für die lebendige Persönlichkeit führte Jesus den Kampf. Ehedem war ihr Feind der Pharisäismus, heute ist es der reformatorische Individualismus. Der eine führt zur Äußerlichkeit und Unwahrhaftigkeit; der andere zur Unfruchtbarkeit und Erstarrung.

Das neue Gesetz, das Jesus gebracht hat, ist also klar und bestimmt. Man kann seinen Grundgedanken in wenigen Worten zusammenfassen: an die Stelle der äußern Gesetzesgerechtigkeit tritt das Ideal der sittlichen Persönlichkeit. Die Persönlichkeit, die Innerlichkeit, die „Seele", wie Jesus sagt, ist Quell und Norm aller Sittlichkeit. Man muß den Baum gut machen, wenn die Früchte gut werden sollen (Matth. 7, 17; 12, 33. Luk. 6, 43 ff.). Auf das „gute Herz" kommt es an, nicht bloß auf die äußere Leistung. Das Herz gilt als das Symbol der Innerlichkeit, es ist das Heiligtum der Seele (Matth. 12, 34 f.; vgl. Mark. 2, 8. Mark. 12, 30 ff. Matth. 6, 21; 18, 35). Wie das Herz, so sind die Handlungen des Menschen. Darum begegnet immer wieder die Mahnung, auf das Herz acht zu haben; aus ihm kommen die Gedanken, Gesinnungen und Handlungen: „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervor, der schlechte aus dem schlechten Schatz das Schlechte" (Matth. 12, 35. Luk. 6, 43 u. Par.). Die Sittlichkeit ist also weder der Ausfluß eines moralischen Zwanges, noch das Ergebnis einer bestimmten Angewöhnung, noch die Auswirkung konventioneller Formen und Übungen; sie ist unendlich mehr als dieses: sie ist die innerste Lebensrichtung der selbstmächtigen, freien Persönlichkeit.

Die Persönlichkeit ist aber auch Ziel und Norm des sittlichen Handelns. Alle Sittlichkeit geht auf die harmonische Entfaltung unserer Kräfte in der Freiheit und Selbstmacht des Geistes. Wie

Jesus dieses Persönlichkeitsideal versteht, zeigt die Bergpredigt mit aller Deutlichkeit (Matth. 5, 2 ff.). Was hier gefordert wird, ist die vollendete Geistesfreiheit gegenüber der äußern Welt und die unbedingte Geistesherrschaft über das eigene Innere. Die Freiheit des Geistes verlangt die Überwindung der aufrührerischen Natur und alles dessen, was der Gottebenbildlichkeit der Seele widerspricht. Sie fordert positiv die Einstellung aller Anlagen und Kräfte in den Dienst der höchsten Wahrheit und Güte als die ureigenste Wesensbestimmung des Geistes.

Erst der letzte Gedanke führt in die ganze Tiefe des Persönlichkeitsideals Jesu. Zwar ist die menschliche Persönlichkeit Lebenszweck, aber sie ist nicht absoluter Lebenszweck. Nur Gott ist absolute Persönlichkeit; nur er ist absolute Geistesmacht, absolute Denk- und Willenstat, absolute Wahrheit und Güte: „Gott allein ist gut!" (Matth. 19, 17.) Darum ist er Norm und Inhalt alles wahren Geisteslebens. Es gibt für Jesus keine sittliche Persönlichkeit ohne innerste Gottverbundenheit; es gibt für ihn keine persönliche Wesensvollendung, die nicht zugleich Gottverähnlichung wäre. Gottes Vatergüte schuf den Menschen als Abbild göttlichen Lebens und berief ihn zur Ausgestaltung dieses Bildes. Darum kennt Jesus keine größere Forderung als diese: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!" (Matth. 5, 48; vgl. Luk. 6, 36.) Darin liegt Würde und Aufgabe der menschlichen Persönlichkeit ausgesprochen.

Größeres ist nie über den Menschen gesagt worden. Gott ist unser Vater, weil wir Abbilder seines Wesens sind. Das stellt die Persönlichkeit über Himmel und Erde. Das Evangelium von Gottes Vatergüte ist deshalb die *frohe Botschaft vom einzigen Wert der Menschenseele*. Die Seele und ihr Heil ist ein Grundgedanke in der Verkündigung Jesu. Der Seele gilt seine Arbeit und seine Sorge, sein Leben und sein Tod. Und er will, daß diese Wertschätzung allgemein werde: „Was kann ein Mensch als Entgelt geben für seine Seele?" Und: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber Schaden litte an seiner

Seele?" (Matth. 16, 25 26. Vgl. Luk. 17, 33; Joh. 12, 25.) Das ist wiederum das Große und Neue an dieser Verkündigung; das ist auch etwas Größeres als der Lobeshymnus, den die griechische Philosophie auf den Adel des denkenden Geistes anstimmt. Jesus hat selbst in den Ärmsten und Unwissendsten das Gotteskind gesehen und ihnen die königliche Würde ihrer gottähnlichen Seele geoffenbart. Er machte keinen Unterschied zwischen Alter, Stand und Geschlecht. Er hat das Heiligtum der Kindesseele unter seinen besondern Schutz gestellt (Mark. 9, 41. Matth. 18, 10. Mark. 10, 13 ff.) und hat der Frau, die das Heidentum in den Staub getreten hatte, die Würde und Rechte der Persönlichkeit zurückgegeben (vgl. bes. Luk. 10, 38 ff.; 8, 1 ff.).

Das neue Persönlichkeitsideal *vereinigt also Sittlichkeit und Religion in ihrem absoluten Endzweck.* Jesus faßte beide auch in dem „größten Gebot" zusammen, das er kennt: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben aus deinem ganzen Herzen und ... aus allen deinen Kräften!" (Mark. 12, 30 f.) Das Wort will Kindesgehorsam gegen den Willen des Vaters und Unterordnung des eigenen Willens unter den heiligen Gotteswillen. Das ist das Erste, aber es ist nicht das Einzige, was die Gottesliebe verlangt. Die ausdrückliche Verschärfung, aus ganzem Herzen und aus ganzem Gemüte zu lieben, beweist, daß hier noch Größeres gefordert wird. Alles wertvolle Tun fließt aus der gotterfüllten und gottliebenden Gesinnung. Man muß *in* Gott leben, wenn man *aus* ihm leben will. Nur wer mit ganzem Herzen und Gemüt in Gott verwurzelt ist, wird seine Gebote vollkommen erfüllen. Aber kann man eine solche Liebe befehlen? Steht sie überhaupt in der Macht des freien Willens? Nicht wenige sind geneigt, diese Frage zu verneinen. Doch die religiöse Erfahrung beweist, daß es Wege gibt, die zu dieser Liebe führen, und die zu gehen in der Macht des Willens liegt. Zwar schreibt der Apostel: „Wer aus Gott ist, hört seine Stimme" (Joh. 8, 47); aber er sagt auch das andere: „Wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht" (Joh. 3, 21). Das Leben nach Gottes Willen, die tiefere Betrachtung göttlichen Lebens und das

Gebet als Ausdruck suchenden Gottverlangens sind die Wege, welche die Frommen aller Zeiten zur lebendigen Gottesliebe emporführten. Schließlich bewahrheitet sich auch hier das Wort des Herrn: „Was bei Menschen unmöglich, ist möglich bei Gott" (Mark. 10, 27. Matth. 19, 26).

Doch hier genügt die Feststellung, daß Jesus nicht bloß die Gottesliebe der Tat, sondern auch die Gottesliebe des Herzens gefordert hat. Er hat nicht etwa zwischen mystischer und prophetischer Frömmigkeit unterschieden. Das *eine* Gebot der Gottesliebe fordert beides: mystische Gottinnigkeit und sittliche Tatkraft. Das christliche Leben wird sie am allerwenigsten trennen können. Es gibt keine religiöse Geistigkeit und keine gotterfüllte Innerlichkeit, in der nicht keimhaft schon die Einstellung auf die gottgewollte Tat und auf die sittliche Gottverähnlichung der Seele enthalten ist. Und diese Einheit ist vollkommen. Darum läßt sich der Gedanke auch umkehren: In der höchsten Vollendung sittlichen Wollens und Handelns erreicht die Seele das Höchstmaß der Gottvereinigung. Das bestätigen die Seligpreisungen der Bergpredigt: „Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen!" (Matth. 5, 8.)

Alle Sittlichkeit ist religiöse Sittlichkeit, und alle Frömmigkeit ist lebendige Tatkraft. Das ist ein Grundgedanke des Evangeliums. Doch wurde er ebenso mißdeutet wie die Frömmigkeit des Herrn. Man hat diese mit dem Wort gekennzeichnet: „Alles mit Gott und unter Gott und nichts bei Gott allein." Aber es ist immer bedenklich, das Leben in eine bestimmte Formel zu pressen. Will man es dennoch versuchen, dann müßte es eher diese sein: Gott vor allem, und darum Gott in allem und alles in Gott. Das konnte, wenn es die Stunde heischte, natürlich ebensogut heißen: in Gott und bei Gott allein. War also Jesus ein Mystiker? Er war es in gewissem Sinne, und er war mehr als das. Will Mystik nur die liebende Gottversenkung und die tiefe Herzensfrömmigkeit besagen ohne Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit bestimmter psychologischer Formen, dann ist Jesus das un-

erreichte Vorbild christlicher Mystik gewesen. Das viel mißdeutete Wort des hl. Augustinus: „Nur Gott und die Seele will ich kennen" darf sich wirklich auf den Herrn berufen. Gewiß mußte Jesu Frömmigkeit von der unsrigen verschieden sein. Er schaute, was wir suchen. Er lebte im strahlenden Licht, nach dem wir uns sehnen. Er stand unendlich hoch über der Welt des Scheins und der Sinnlichkeit, aus der wir emporstreben. Er kannte nicht die Fesseln der Sünde und Selbstsucht, die wir abschütteln möchten. Er bedurfte keiner Aszese, um Affekte und Begierden fernzuhalten, die uns niederziehen. Er bedurfte keiner Stufenleiter der Geistessammlung und Kontemplation, um das göttliche Licht in sich aufzunehmen. Er weilte immerdar in jenen Höhen, nach denen wir mühsam wandern, ohne sie hienieden zu erreichen. Er war eins mit Gott, wie wir es niemals werden können. Sein ganzes Menschenwesen war in Gott verwurzelt, wie es kein mystisches Erlebnis ahnen läßt. Er lebte im strahlenden Sonnenglanz göttlichen Selbstbewußtseins, an das keine Verzückung der Seele und keine ekstatische Gottesschau heranreicht. Und wenn man alle Seligkeit der Kontemplation und alle Wonnen mystischer Gottesschau vereinigen könnte, so müßte das unendlich hinter der gottinnigen Liebesglut zurückstehen, die im messianischen Jubelruf der Seele Jesu entströmte: „Vater, Herr des Himmels und der Erde, ich danke dir, daß du dies den Weisen und Klugen verborgen und den Kleinen geoffenbart hast: Ja, Vater, so war es wohlgefällig vor dir. Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Und niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Matth. 11, 25 ff. Luk. 10, 41 ff.). Das ist die wundervollste Mystik des Evangeliums. Wir lesen die Stelle bei den Synoptikern: aber Größeres hat auch Johannes nicht verkündet.

In diesem einzigen Sinne darf man von der Mystik Jesu sprechen. Sie ist sogar der Grundzug seiner Frömmigkeit. Alle Mystik meint Leben in Gott. Das ist ihre Eigenart, daß sie Gott in allem zu finden weiß: in der eigenen Seele, in den heiligen Schriften, in den äußern

Kultformen und schließlich in der ganzen Welt. Jesus schaute Gott in dem eigenen Bewußtsein; aber er fand ihn auch im Heiligtum des Tempels, in den Schriften der Propheten und in der Natur, die ihn umgab. Er hörte ihn im Singen der Vögel und sah ihn in dem Blühen der Blumen und vernahm ihn im Brausen des Sturmes und im Rauschen des Meeres. Niemand kann die Wunderwelt seines Gotteserlebnisses beschreiben. Und erst recht das Größte und Tiefste an seinem Gebetsleben haben uns die Evangelien nur anzudeuten, nicht zu überliefern vermocht. Was der Herr in jenen einsamen Gebetsnächten, von denen sie berichten, mit seinem himmlischen Vater gesprochen, und was er dabei im tiefsten Innern erlebt hat, dessen ist niemand Zeuge gewesen. Jesus hat es auch niemand mitgeteilt. Selbst wenn er es gewollt hätte, würde ihn niemand verstanden haben. Sein Gotteserlebnis ist völlig einzigartig. Als *unmittelbare Erfahrung wesenhafter Gotteskindschaft* überragt es die höchsten Formen mystischen Erlebens. Der messianische Jubelruf, der alle Mystik des Johannesevangeliums zusammenfaßt, die wunderbare Theophanie bei der Taufe, die seligen Stunden auf den Höhen des Tabor, die machtvollen Offenbarungen göttlicher Sohnschaft im vierten Evangelium sind undurchdringliche Geheimnisse. Diese Mystik kann keine Menschenseele nacherleben. Aber sie bleibt das unerreichte Vorbild dessen, was christliche Gottinnigkeit in unendlichem Abstand von diesem Vorbild zu verwirklichen strebt.

Solche Gottinnigkeit wollte Jesus von allen Kindern des Gottesreiches. Es gibt kein Wort, auf das sich die christliche Mystik mit größerem Rechte berufen könnte als der Ausspruch des Herrn: „Was nützte es dir, wenn du die ganze Welt gewännest, aber Schaden littest an deiner Seele?" (Matth. 16, 26.) Nicht mehr und nicht weniger will auch die Formel Augustins besagen: „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott." Das ist ja die Voraussetzung aller echten Mystik: die lebendige Überzeugung von der Wertlosigkeit der Welt gegenüber der absoluten Wertfülle Gottes und dem überragenden Wert unserer Seele. Und welchen Gedanken hätte das Evangelium von Gottes

Vatergüte machtvoller herausgestellt als diesen, daß das Gotteskind im himmlischen Vater sein ein und alles besitzt, Lebensinhalt und Lebensziel, und daß ihm nichts verloren geht, selbst wenn die ganze Welt in Trümmer stürzte? Die überlegene Weltverachtung der Bergpredigt ist die Grundstimmung der christlichen Mystik. Auch das Gebet, das Jesus seiner Kirche vermacht hat, umschließt mystische und prophetische Frömmigkeit in gleicher Weise. Die Ehre Gottes ist der höchste Schöpfungszweck: „Vater, geheiligt werde dein Name!" Er verwirklicht sich letzten Endes in der Gemeinschaft der Seele mit Gott als dem Quellgrund und Endziel ihrer Frömmigkeit: „Zu uns komme dein Reich!" Also Gott zuerst und Gott allein; das ist das Größte. In ihm liegt aber schon das andere: „Vater, dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden."

Das katholische Frömmigkeitsideal hat daher ein Recht, sich auf Jesus zu berufen. Ihm gilt die Mystik zunächst als Lebensrichtung, als die restlose Einstellung der Seele auf Gott. Sie ist eine gesteigerte, religiöse Innerlichkeit und selbstvergessene, gottversunkene Herzensfrömmigkeit. Sie ist die starke Sprache der lautern Liebe, die Gott allein und Gott in allem sucht. Diese Sprache ist glühender, begeisterter, überschwenglicher als etwa die Sprache der Furcht, der Hoffnung und des Vertrauens; aber sie steht nicht im Gegensatz zu den andern Formen des religiösen Lebens. Die Mystik umfaßt sie alle; sie ist ihre Entfaltung und Vollendung. Darum ist sie frei von aller Unrast und Zerrissenheit. Aber sie ist deswegen nicht affektlos, nicht passiv, nicht quietistisch, nicht rein kontemplativ. Sie ruht in Gott! Aber diese Ruhe ist die Ruhe des Lebens und nicht des Todes. Sie ist, wie alle wahre Liebe, Sehnsucht, Verlangen, Ungestüm; sie drängt auf Vereinigung mit dem Geliebten; aber nicht, um in Gott unterzugehen, sondern um in Gott zu leben.

Viele, die heute von Mystik reden, denken freilich an alles das zuletzt. Sie sehen vielfach nur das Äußerliche, d. h. besonders auf-

fallende psychologische Formen und Äußerungen mystischer Frömmigkeit. Man zerpflückt Blüten und Blätter, als ob man damit das innerste Wesen und Leben der Pflanze erforscht habe. Aber die katholische Frömmigkeit weiß gut genug, daß das Wesen christlicher Mystik nicht in der „mystischen Gottesschau" und nicht in ekstatischen Erlebnissen besteht. Richtig ist freilich, daß solche Erlebnisse einer bestimmten Form der religiösen Seele entsprechen, und daß sich die mystische Gottessehnsucht häufig in ihnen kundgibt. Sie begegnen fast in allen Kulturreligionen der Vergangenheit und Gegenwart. Trotzdem ist die mystische Gottesschau nur eine Form, nicht das Wesen mystischer Frömmigkeit. Sie findet sich häufig, aber nicht immer und überall; wir vermissen sie oft dort, wo wir sie am meisten erwarten. Die Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben sehr eingehend über mystische Dinge gehandelt; aber von der mystischen Gottesschau haben sie nicht gesprochen. Man macht dieselbe Feststellung bei Thomas von Aquin. Auch er hat das Wesen der Mystik nicht in solchen bestimmten mystischen Erlebnissen gesehen.

So wird es dabei bleiben müssen: die Mystik ist die Frömmigkeit der gottinnigen, vollkommenen Liebe. Von hier aus wird noch ein anderes verständlich. Man hat die Frage gestellt, warum die Mystik dem protestantischen Glaubensleben fremd geworden sei. Das ist kein Zufall, sondern innere Notwendigkeit. Für den Protestantismus ist die gläubige Zuversicht zum verzeihenden Vatergott das höchste und entscheidende Gotteserlebnis. Für den Katholizismus ist es die Liebe. Wohl fordert er Glaube und Vertrauen im gleichen Maße; aber sie gelten ihm nur als vorbereitendes, nicht als entscheidendes Heilserlebnis. Die weinende Sünderin zu Jesu Füßen ist das Urbild katholischer Heilserfahrung: „Ihr werden viele Sünden vergeben", nicht weil sie viel vertraut, sondern „weil sie viel geliebt hat" (Luk. 7, 47). Die Liebe ist das Eingangstor in das Gottesreich der Seele. Sie ist das Grundgefühl katholischer Frömmigkeit. Darum hat diese Frömmigkeit nichts Selbstgenüg-

sames und Nüchternes wie der Protestantismus. Die Liebe ist stürmisch, drängend, überschwenglich. Die katholische Frömmigkeit schaut nicht rückwärts, sondern vorwärts, weniger auf sich selbst, als auf Gott. Sie kennt wohl die eigene Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit; aber sie verliert sich nicht darin wie die reformatorische Frömmigkeit. Sie erwartet wohl zunächst die göttliche Verzeihung, aber sie will noch unendlich Größeres: nämlich Gott und seinen Besitz. Die katholische Liebesfrömmigkeit vergißt, was sie war und was sie ist; sie denkt nur noch daran, wer Gott ist und was er ihr sein kann. Sie fragt nicht nach dem Abstand, der Gott und die Seele trennt; sie weiß nur, daß die Liebe alles eint und daß dem Liebenden alles möglich ist. Das ist die Torheit und Verwegenheit der Liebe, das ist das Mysterium caritatis. Das katholische Dogma hat dieser Frömmigkeit recht gegeben. Es erinnert, daß Gnade nicht bloß äußere Sündenvergebung, sondern eine reale Liebes- und Lebensgemeinschaft Gottes mit der Seele sei. Die protestantische Frömmigkeit begreift von alledem nichts. Darum hat sie die stürmischen, drängenden aktiven Elemente urchristlicher Frömmigkeit mehr und mehr verloren. Sie weiß in ihrer Allgemeinheit — nur die pietistische macht eine Ausnahme — nichts mehr von der glühenden Gottesreichhoffnung der ersten Jahrhunderte, nichts von der welterneuernden Macht katholischer Liebe, nichts von dem Grundmotiv katholischen Lebens: Soli Deo gloria [11].

Darum begreift sie auch nichts von der katholischen Mystik, diesem Mysterium caritatis. Sie versteht es am wenigsten, wo ihr diese Mystik in ihren einfachsten, kindlichsten, unreflektierten Formen begegnet. Darum verwechselt sie katholische Heiligen- und Bilderverehrung mit heidnischer Magie und mit heidnischem Aberglauben. Aber der Liebe genügt nun einmal das allgemeine Bewußtsein göttlicher Nähe nicht. Sie will Gott in tausend Formen ausgedrückt und nahe sehen. Sie denkt nicht daran, daß in heiligen Zeichen verborgene Kräfte schlummern; aber sie ist überzeugt, daß die liebende Erinnerung selbst aus Stein und Holz die göttliche Gnadennähe sprechen

und, falls es Gottes Wille ist, auch wirken läßt. Man sollte das nicht unverständig nennen. Die Liebe denkt in ihrem Bezirk oft mit bessern Gründen als der Verstand. Und das ist aller Mystik Anfang und Ende, daß sie überall Gott sucht und ihn in allem findet.

Aber die echte Mystik — das ist die andere Seite — ist nicht quietistische Untätigkeit. Sie vergißt nicht ihre Pflichten in und an der Welt. Sie ist nicht bloß Gottesliebe aus ganzem Herzen und aus ganzem Gemüte, sondern aus allen Kräften des Leibes und der Seele. Gerade auf den Höhen einer Frömmigkeit, wo die Seele nichts mehr sucht als Gott und in seinem Genusse selig ist, geht ihr der Gedanke von Gottes verpflichtender Vaterliebe lebendig ein. Die Versuchung, auf dem Tabor ihre Hütten zu bauen, kommt ihr nicht, da sie sich nicht im Genusse, sondern nur im Gehorsam mit Gott eins weiß. Aus der Stille ihrer Andacht und Gottversunkenheit findet sie den Weg zur Welt zurück, weil sie diese Welt im Licht der eigenen Gottesliebe verklärt sieht. Dabei verliert sie nichts von ihrer Gottinnigkeit; denn sie erfüllt alle ihre Pflichten als Forderung göttlicher Vaterliebe und weiß das ganze Leben als einen einzigen Gottesdienst zu begreifen. Wahre katholische Mystik besagt darum die höchste Aktivität der Seele. Aus der Mystik ist die Begeisterung der Märtyrer entsprossen und die felsenharte Entschlossenheit der kirchlichen Streiter. Auch das ist kein Zufall, daß das Mönchtum aller Zeiten und Formen die bedeutendsten Männer der religiösen Tat hervorgebracht hat. Für das katholische Frömmigkeitsideal gehören also mystische und prophetische Frömmigkeit unbedingt zusammen. Dieses ist kein anderes als das Ideal der Bergpredigt: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit." Es ist keine andere Frömmigkeit als die des Vaterunsers: „Vater, zu uns komme dein Reich; dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden." Das will besagen: Der Geist der neuen Sittlichkeit erblüht nur aus dem tiefen Erlebnis göttlicher Vatergüte in gottgewirkter Gnadengemeinschaft.

Erst von hier aus verstehen wir das Neue an Jesu Forderung. Sagt man: alle Sittlichkeit ist Gottverähnlichung, so hat man Jesu

Meinung nur unvollkommen ausgesprochen. Man muß hinzufügen: Gottverähnlichung aus dem lebendigen Bewußtsein und aus der Kraft persönlicher Gotteskindschaft. Wir sollen überzeugt sein, daß der verpflichtende Gotteswille zugleich der Wille des Vaters ist. Das Bild des Vaters ist Vollkommenheitsideal, die Liebe des Kindes ist Vollkommenheitsmotiv. Darum lautet die oberste Begründung der sittlichen Forderung: „auf daß ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid" (Matth. 5, 45). Das Gebot der Gottesliebe will die gotteswürdige Tat aus gottliebendem Herzen.

Diese religiös mystische Betrachtung der Sittlichkeit schließt aber keineswegs aus, daß Jesus auch noch andere sittliche Motive als die Gottesliebe gekannt und verwertet hat. Der Herr war kein unfruchtbarer Moralist, der sich in erhabenen Theorien gefiel, über die das wirkliche Leben schonungslos hinwegschreitet. Er war der kluge und erfahrene Seelsorger, der die Menschen von jeder Seite zu nehmen wußte, und sie nahm, wie sie sind, nicht wie sie sein könnten und sollten. Was die Gewissen aufrütteln, die Seelen erschüttern und die Herzen zur Einkehr bringen kann, hat auch Jesus als sittliche Antriebe in Rechnung gestellt. Wir begegnen im Evangelium sogar den Motiven der Nützlichkeit und Vernünftigkeit (Matth. 6, 27 34) ganz wie in der Weisheitsliteratur des Alten Testamentes. Besonders spielen aber die Motive der Drohung und Verheißung in den Mahnreden des Herrn eine Rolle. Nicht anders wie die alten Propheten hat er Gottes Strafgericht über Volk und Städte verkündet. Von Jerusalem wird kein Stein auf dem andern gelassen werden, und der Tempel wird in Schutt und Asche sinken. Schlimmer noch wird das Schicksal solcher ungläubigen Städte am Tage des Weltgerichtes sein: „Wehe dir, Korozain, wehe dir, Bethsaida.... Tyrus und Sidon wird es am Tage des Gerichtes erträglicher gehen als euch" (Matth. 11, 21 22). Häufig begegnet auch der individuelle Vergeltungsgedanke in den Aussprüchen Jesu. Unauslöschlich stehen im christlichen Bewußtsein Sätze wie diese: „Wer sein Leben retten will, der wird es

fallende psychologische Formen und Äußerungen mystischer Frömmigkeit. Man zerpflückt Blüten und Blätter, als ob man damit das innerste Wesen und Leben der Pflanze erforscht habe. Aber die katholische Frömmigkeit weiß gut genug, daß das Wesen christlicher Mystik nicht in der „mystischen Gottesschau" und nicht in ekstatischen Erlebnissen besteht. Richtig ist freilich, daß solche Erlebnisse einer bestimmten Form der religiösen Seele entsprechen, und daß sich die mystische Gottessehnsucht häufig in ihnen kundgibt. Sie begegnen fast in allen Kulturreligionen der Vergangenheit und Gegenwart. Trotzdem ist die mystische Gottesschau nur eine Form, nicht das Wesen mystischer Frömmigkeit. Sie findet sich häufig, aber nicht immer und überall; wir vermissen sie oft dort, wo wir sie am meisten erwarten. Die Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben sehr eingehend über mystische Dinge gehandelt; aber von der mystischen Gottesschau haben sie nicht gesprochen. Man macht dieselbe Feststellung bei Thomas von Aquin. Auch er hat das Wesen der Mystik nicht in solchen bestimmten mystischen Erlebnissen gesehen.

So wird es dabei bleiben müssen: die Mystik ist die Frömmigkeit der gottinnigen, vollkommenen Liebe. Von hier aus wird noch ein anderes verständlich. Man hat die Frage gestellt, warum die Mystik dem protestantischen Glaubensleben fremd geworden sei. Das ist kein Zufall, sondern innere Notwendigkeit. Für den Protestantismus ist die gläubige Zuversicht zum verzeihenden Vatergott das höchste und entscheidende Gotteserlebnis. Für den Katholizismus ist es die Liebe. Wohl fordert er Glaube und Vertrauen im gleichen Maße; aber sie gelten ihm nur als vorbereitendes, nicht als entscheidendes Heilserlebnis. Die weinende Sünderin zu Jesu Füßen ist das Urbild katholischer Heilserfahrung: „Ihr werden viele Sünden vergeben", nicht weil sie viel vertraut, sondern „weil sie viel geliebt hat" (Luk. 7, 47). Die Liebe ist das Eingangstor in das Gottesreich der Seele. Sie ist das Grundgefühl katholischer Frömmigkeit. Darum hat diese Frömmigkeit nichts Selbstgenüg-

sames und Nüchternes wie der Protestantismus. Die Liebe ist stürmisch, drängend, überschwenglich. Die katholische Frömmigkeit schaut nicht rückwärts, sondern vorwärts, weniger auf sich selbst, als auf Gott. Sie kennt wohl die eigene Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit; aber sie verliert sich nicht darin wie die reformatorische Frömmigkeit. Sie erwartet wohl zunächst die göttliche Verzeihung, aber sie will noch unendlich Größeres: nämlich Gott und seinen Besitz. Die katholische Liebesfrömmigkeit vergißt, was sie war und was sie ist; sie denkt nur noch daran, wer Gott ist und was er ihr sein kann. Sie fragt nicht nach dem Abstand, der Gott und die Seele trennt; sie weiß nur, daß die Liebe alles eint und daß dem Liebenden alles möglich ist. Das ist die Torheit und Verwegenheit der Liebe, das ist das Mysterium caritatis. Das katholische Dogma hat dieser Frömmigkeit recht gegeben. Es erinnert, daß Gnade nicht bloß äußere Sündenvergebung, sondern eine reale Liebes- und Lebensgemeinschaft Gottes mit der Seele sei. Die protestantische Frömmigkeit begreift von alledem nichts. Darum hat sie die stürmischen, drängenden aktiven Elemente urchristlicher Frömmigkeit mehr und mehr verloren. Sie weiß in ihrer Allgemeinheit — nur die pietistische macht eine Ausnahme — nichts mehr von der glühenden Gottesreichhoffnung der ersten Jahrhunderte, nichts von der welterneuernden Macht katholischer Liebe, nichts von dem Grundmotiv katholischen Lebens: Soli Deo gloria [11].

Darum begreift sie auch nichts von der katholischen Mystik, diesem Mysterium caritatis. Sie versteht es am wenigsten, wo ihr diese Mystik in ihren einfachsten, kindlichsten, unreflektierten Formen begegnet. Darum verwechselt sie katholische Heiligen- und Bilderverehrung mit heidnischer Magie und mit heidnischem Aberglauben. Aber der Liebe genügt nun einmal das allgemeine Bewußtsein göttlicher Nähe nicht. Sie will Gott in tausend Formen ausgedrückt und nahe sehen. Sie denkt nicht daran, daß in heiligen Zeichen verborgene Kräfte schlummern; aber sie ist überzeugt, daß die liebende Erinnerung selbst aus Stein und Holz die göttliche Gnadennähe sprechen

und, falls es Gottes Wille ist, auch wirken läßt. Man sollte das nicht unverständig nennen. Die Liebe denkt in ihrem Bezirk oft mit bessern Gründen als der Verstand. Und das ist aller Mystik Anfang und Ende, daß sie überall Gott sucht und ihn in allem findet.

Aber die echte Mystik — das ist die andere Seite — ist nicht quietistische Untätigkeit. Sie vergißt nicht ihre Pflichten in und an der Welt. Sie ist nicht bloß Gottesliebe aus ganzem Herzen und aus ganzem Gemüte, sondern aus allen Kräften des Leibes und der Seele. Gerade auf den Höhen einer Frömmigkeit, wo die Seele nichts mehr sucht als Gott und in seinem Genusse selig ist, geht ihr der Gedanke von Gottes verpflichtender Vaterliebe lebendig ein. Die Versuchung, auf dem Tabor ihre Hütten zu bauen, kommt ihr nicht, da sie sich nicht im Genusse, sondern nur im Gehorsam mit Gott eins weiß. Aus der Stille ihrer Andacht und Gottversunkenheit findet sie den Weg zur Welt zurück, weil sie diese Welt im Licht der eigenen Gottesliebe verklärt sieht. Dabei verliert sie nichts von ihrer Gott=innigkeit; denn sie erfüllt alle ihre Pflichten als Forderung göttlicher Vaterliebe und weiß das ganze Leben als einen einzigen Gottesdienst zu begreifen. Wahre katholische Mystik besagt darum die höchste Aktivität der Seele. Aus der Mystik ist die Begeisterung der Märtyrer entsprossen und die felsenharte Entschlossenheit der kirchlichen Streiter. Auch das ist kein Zufall, daß das Mönchtum aller Zeiten und Formen die bedeutendsten Männer der religiösen Tat hervorgebracht hat. Für das katholische Frömmigkeitsideal gehören also mystische und prophetische Frömmigkeit unbedingt zusammen. Dieses ist kein anderes als das Ideal der Bergpredigt: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit.“ Es ist keine andere Frömmigkeit als die des Vaterunsers: „Vater, zu uns komme dein Reich; dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.“ Das will besagen: Der Geist der neuen Sittlichkeit erblüht nur aus dem tiefen Erlebnis göttlicher Vatergüte in gottgewirkter Gnadengemeinschaft.

Erst von hier aus verstehen wir das Neue an Jesu Forderung. Sagt man: alle Sittlichkeit ist Gottverähnlichung, so hat man Jesu

Meinung nur unvollkommen ausgesprochen. Man muß hinzufügen: Gottverähnlichung aus dem lebendigen Bewußtsein und aus der Kraft persönlicher Gotteskindschaft. Wir sollen überzeugt sein, daß der verpflichtende Gotteswille zugleich der Wille des Vaters ist. Das Bild des Vaters ist Vollkommenheitsideal, die Liebe des Kindes ist Vollkommenheitsmotiv. Darum lautet die oberste Begründung der sittlichen Forderung: „auf daß ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid" (Matth. 5, 45). Das Gebot der Gottesliebe will die gotteswürdige Tat aus gottliebendem Herzen.

Diese religiös mystische Betrachtung der Sittlichkeit schließt aber keineswegs aus, daß Jesus auch noch andere sittliche Motive als die Gottesliebe gekannt und verwertet hat. Der Herr war kein unfruchtbarer Moralist, der sich in erhabenen Theorien gefiel, über die das wirkliche Leben schonungslos hinwegschreitet. Er war der kluge und erfahrene Seelsorger, der die Menschen von jeder Seite zu nehmen wußte, und sie nahm, wie sie sind, nicht wie sie sein könnten und sollten. Was die Gewissen aufrütteln, die Seelen erschüttern und die Herzen zur Einkehr bringen kann, hat auch Jesus als sittliche Antriebe in Rechnung gestellt. Wir begegnen im Evangelium sogar den Motiven der Nützlichkeit und Vernünftigkeit (Matth. 6, 27 34) ganz wie in der Weisheitsliteratur des Alten Testamentes. Besonders spielen aber die Motive der Drohung und Verheißung in den Mahnreden des Herrn eine Rolle. Nicht anders wie die alten Propheten hat er Gottes Strafgericht über Volk und Städte verkündet. Von Jerusalem wird kein Stein auf dem andern gelassen werden, und der Tempel wird in Schutt und Asche sinken. Schlimmer noch wird das Schicksal solcher ungläubigen Städte am Tage des Weltgerichtes sein: „Wehe dir, Korozain, wehe dir, Bethsaida.... Tyrus und Sidon wird es am Tage des Gerichtes erträglicher gehen als euch" (Matth. 11, 21 22). Häufig begegnet auch der individuelle Vergeltungsgedanke in den Aussprüchen Jesu. Unauslöschlich stehen im christlichen Bewußtsein Sätze wie diese: „Wer sein Leben retten will, der wird es

verlieren; wer sein Leben verlieren wird um meinetwillen, der wird es retten" (Mark. 8, 35). „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!" (Matth. 7, 1—5.) „Wahrlich, ich sage euch, so wird mein himmlischer Vater mit euch verfahren, wenn nicht ein jeder seinem Bruder von Herzen verzeiht" (Matth. 18, 35). „Fürchtet nicht diejenigen, die den Leib töten, sondern den, der Leib und Seele in die Hölle stürzen kann" (Luk. 12, 4 5). Und neben diesen vorwiegend negativen Aussagen stehen ebenso bestimmt die positiven, neben der Drohung die Verheißung. „Freuet euch und frohlocket", tröstet Jesus die treuen Jünger, „denn euer Lohn wird groß sein im Himmel" (Matth. 5, 12). Nicht einmal ein Trunk Wasser, den man um Jesu willen reicht, soll seines Lohnes im Himmel verlustig gehen (Mark. 9, 40). Wie man das Gute nicht um Menschenlohn tun darf, ebenso bestimmt soll es um Gotteslohn geschehen. Auch die Seligpreisungen der Bergpredigt zeigen deutlich, welch beherrschende Stellung der Vergeltungsgedanke in Jesu Verkündigung einnimmt (Matth. 6, 1—8; vgl. Matth. 20, 1—16; 25, 14—30; Mark. 10, 28—30. Luk. 14, 12—14; 16, 1—13). Man müßte das Evangelium ausschreiben, wollte man alle Aussagen dieser Art zusammenstellen.

Lohn und Strafe sind aber die Sanktion eines äußern Gesetzes. Darüber werden keine ausgeklügelten Theorien hinweghelfen. Wenn Jesus die Vergeltung als sittliches Motiv anerkannte, dann hat er die Sittlichkeit nicht bloß als persönliche Lebensnorm, sondern auch als überpersönliches Gesetz bewertet. Er sagte nicht etwa: Willst du gut sein, so handle aus dem innersten Drang deines bessern Selbst, sondern: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote!" Er dachte so wenig daran, den Gesetzescharakter der Religion und Sittlichkeit aufzuheben, daß er ausdrücklich das Gegenteil versichert hat: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen." Er selbst trat in göttlicher Autorität als Gesetzgeber auf: „Ihr habt gehört, daß zu den Vätern gesagt worden ist ..., ich aber sage euch ..." Er sprach niemals ein Wort von der Selbstgesetzgebung des freien Geistes, aber er sagte einfach und entschieden: Du sollst

und du sollst nicht! Er verlangte die neue Gerechtigkeit als die Erfüllung seines Gebotes, als die Beobachtung seines Gesetzes. Sogar die Forderung der Gottesliebe hat er ganz wie das Alte Testament als Gesetz bewertet und vorgelegt. Noch aus seinen letzten Tagen wird das Wort überliefert: „Ein neues Gesetz gebe ich euch, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe" (Joh. 13, 34; vgl. 15, 12).

An dieser Tatsache ist nicht vorbeizukommen. Das ist wirklich die vielgeschmähte Gesetzesreligion des Katholizismus, die Jesus verkündet hat. Man hat das „Heteronomie der Sittlichkeit" genannt; es wäre besser, hier von „Theonomie" zu sprechen. Sittlichkeit ist für Jesus die Beobachtung eines göttlichen Gesetzes, ist Gehorsam, ist Unterwerfung unter einen bestimmt geoffenbarten Gotteswillen. Man könnte alles, was etwa gegen die katholische Gesetzesreligion geschrieben wurde, mit demselben Recht auf die Ethik Jesu beziehen.

Aber widerspricht diese Heteronomie nicht dem Persönlichkeitsideal des Evangeliums? Es wäre so, wenn dieses Ideal das Ideal der immanenten Ethik und wenn Jesu Gottesbegriff derjenige des Monismus wäre. Aber der göttliche Vollkommenheitswille, den das Evangelium verkündet, ist absolute Persönlichkeit. Er ragt unendlich über allen beschränkten Menschheitswillen hinaus. Gottesgeist und Menschengeist stehen sich wie „ich" und „du", wie die geschöpfliche Einzelperson der einzigen, absoluten Persönlichkeit gegenüber. Als unendliche Wahrheit und Güte ist Gott ens realissimum, höchster Wirklichkeitsgrund, und von jedem menschlichen Bewußtsein unabhängig. Darin wurzelt alles gegenständliche religiöse Verhältnis. Wollen wir dieses Verhältnis bejahen, dann müssen wir Gott als die verpflichtende Macht der absoluten Wahrheit und Güte erkennen und anerkennen.

Es darf also niemals übersehen werden, daß Jesu Persönlichkeitsideal zugleich das Ideal der Gottverähnlichung, und daß dieser Gott uns nicht bloß als immanenter Lebensgrund, sondern als transzendente Wirklichkeit gegenübersteht. Als persönliche Wahrheit und Güte ist er das oberste Gesetz unseres Geistes. Als persönlicher Wille und als

persönliche Gesetzesmacht tritt er vor jede Menschenseele mit dem unerbittlichen: Du sollst, du sollst nicht! Der geschöpfliche, aber freie Wille kann sich diesem Gesetz unterwerfen oder entziehen. Er kann auch an Stelle dieses Geistesgesetzes das Gesetz der sinnlichen Neigung und des naturhaften Dranges stellen. Nur gelangt er dann nicht zur Geistesfreiheit und Geistesmacht, sondern zur Knechtschaft und Entwertung der Persönlichkeit.

Dem steht nicht die Tatsache entgegen, daß Gottes Gesetz auch innerste Norm der Seele ist und werden soll. Das Ziel alles sittlichen Strebens bleibt die gottverbundene Persönlichkeit, die aus der Fülle göttlichen Lebens gleichsam spontan und unmittelbar das sittliche Ideal verwirklicht. Auch die „römische Gesetzesreligion" des Katholizismus kennt kein anderes Ziel. Das Evangelium von der Gottverähnlichung und das Evangelium vom Gottesreich bedeutet ihr ebensowenig einen Gegensatz wie innere und äußere Offenbarung, wie Immanenz und Transzendenz, wie Gnade und freies Wollen. Vollendete Theonomie ist die Erfüllung des absoluten göttlichen Gesetzes aus der gotterfüllten Autonomie des Geistes. Aber Jesus hat ebensowenig wie die „römische Gesetzesreligion" übersehen, daß dem Gesetz des gotterfüllten Geistes der naturhafte Drang des niedern Menschen entgegensteht. Man muß den Baum erst gut machen, wenn er gute Früchte bringen soll (Matth. 7, 17). Und man muß auch den guten Baum gut erhalten, wenn man keine Enttäuschungen erleben will. Nur das oberflächlichste Verständnis des Evangeliums konnte diese ernste Forderung verkennen und an die fast magische Kraft des „neuen Lebens" glauben. Wo es um das Gutmachen und um das Guterhalten des Baumes geht, kann von rein spontanem ethischen Handeln keine Rede sein. Da bedarf es der höchsten sittlichen Anstrengungen und Kämpfe gegen den niedern Drang der eigenen Natur, bedarf es der ganzen Autorität eines heiligen, verpflichtenden Gotteswillens, bedarf es der ernsten Ausblicke auf ein ewiges Lebensschicksal, um die höchste Spannung der sittlichen Kräfte zu heroischen Entschlüssen und Taten zu erreichen. An dieser Erfahrung ist noch

keiner vorbeigekommen, der mit der sittlichen Forderung des Evangeliums Ernst machte.

Schließlich übersieht die moderne Geringschätzung der „Gesetzesreligion" eine grundlegende Tatsache. Gottes Gesetz ist nie etwas rein Äußerliches. Es verpflichtet nicht bloß das äußere Tun, sondern die innerste Gesinnung. Es befiehlt nicht bloß, gut zu handeln, sondern gut zu sein: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Matth. 5, 48). Es fordert die Unterwerfung des ganzen Menschen, der ganzen Denkrichtung, des innersten Wünschens und Wollens unter das Gesetz der absoluten Wahrheit und Güte. Von hier aus gesehen, verliert auch der Lohngedanke alles Bedenkliche. Die Vorstellung des „nur Gutseins aus Lohnsucht" ist überhaupt unvollziehbar. Denn gut sein fordert die gute Gesinnung, die bewußte Einstellung der ganzen Persönlichkeit auf die absolute Wahrheit und Güte. Für die Erweckung einer solchen Gesinnung kann die Lohnerwartung immer nur äußerer Kraftantrieb und niemals sittliche Wertquelle sein wollen.

Noch eine andere Erwägung führt zum Verständnis der Gedanken Jesu. Man darf die göttlichen Drohungen und Verheißungen nicht mit menschlichen Lohn- oder Strafversicherungen auf eine Stufe stellen. Was wir göttlichen Lohn oder göttliche Strafe nennen, ist nur die sichtbare, durch die göttliche Weltordnung bedingte Auswirkung der sittlichen oder unsittlichen Tat. Es ist niemals so, als füge Gott Lohn oder Strafe rein mechanisch zur menschlichen Tat hinzu. Die göttliche Vergeltung ist immer nur die Offenbarung jener absoluten Heiligkeit, die sich in der sittlichen Weltordnung darstellt.

Das gilt erst recht von dem ewigen Lohn und von der ewigen Strafe. Die Heiligkeit Gottes fordert eine Weltordnung, die das Gute und Böse auch in ihrer letzten und endgültigen Auswirkung als unbedingte Gegensätze bejaht. Könnte Gott unser Leben vor jenes ernste Entweder-Oder stellen, das uns in der sittlichen Forderung entgegentritt, wenn er schließlich dieser Entscheidung in ewiger Indifferenz gegenüber stände? Entweder sind Gut und Bös absolute Gegensätze

oder sie sind es nicht. Sind sie es, dann müssen sie es in Ewigkeit bleiben; sind sie es nicht, dann stürzt der Glaube an eine sittliche Weltordnung in Trümmer.

Von hier aus gesehen verliert selbst der Gedanke an eine ewige Hölle das Unbegreifliche und Widerspruchsvolle, das sich für viele mit diesem Wort verbindet. Eines steht freilich fest: Wenn Jesus von der Hölle sprach, dann wählte er die stärksten Ausdrücke und Bilder, die ihm zu Gebote standen. Er sprach unter Anspielung auf ein Prophetenwort (Js. 66, 24) von dem „ewigen Feuer, das nicht erlischt", und von dem „Wurm, der nicht stirbt". Wahr ist freilich auch das andere, daß der Herr sich niemals in die Detailschilderung apokalyptischer Phantastik verlor. Das widerstrebte der göttlichen Einfachheit seines Wesens und seiner Verkündigung. Ihm kam es auf den entscheidenden sittlichen Grundgedanken an. Es war die erschütternde Feststellung, daß sich aller sittliche Unwert als ewige Unglückseligkeit auswirken müsse.

Das konnte Jesus überhaupt nicht anders denken. Wie Gott allein gut ist, so ist die Gemeinschaft mit ihm die einzige Quelle vollendeten Glückes. Umgekehrt ist die Sünde Gottesferne; darum ist sie hier schon innere Unglückseligkeit. Man braucht nur das Gleichnis vom verlorenen Sohn zu lesen: Schuldgefühl, Gewissensnot und Seelenqual sind die irdischen Begleiterscheinungen der Sünde. Es ist selbstverständlich, daß ihre jenseitigen Wirkungen unendlich furchtbarer sind. Die Sünde führt zur ewigen Gottesferne: „Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer!" (Matth. 25, 41.) Unsere erdhafte Gesinnung schaudert bei dem Wort „Feuer" zurück: Aber Jesus wollte, daß wir weit mehr noch über das andere erschrecken sollten: „Weichet von mir, ihr V e r f l u c h t e n !" Ewige Gottesferne und ewiger Gottesfluch! Die menschliche Sprache hat keine Ausdrücke und keine Bilder, um etwas Furchtbareres auszusprechen. Was hier noch freigewollte Gottesferne, wird dereinst endgültige Gottverlassenheit. Was sich hier noch im Innersten der Seele abspielt, vollendet sich dereinst in einer unabänderlichen Wirklichkeit, die Inneres und

Äußeres, sittliche Ordnung und Seinsordnung, Seele und Welt in gleicher Weise erfaßt. Das zerschmetternde Bewußtsein von der Zwecklosigkeit und Ruhelosigkeit ewigen Daseins wirkt sich dann im ganzen Menschenwesen aus und wirft seine düstern Schatten auf die umgebende Welt, um sie hier in tausend Gestalten sich spiegeln zu sehen und sie immer wieder aufs neue zu empfangen. So haben es Jesu Bilder und Schilderungen zweifellos gemeint. Die spätere Theologie hat deshalb zwischen innern und äußern Höllenstrafen geschieden. Sie sprach von poena damni und poena sensus. Es kommt nicht darauf an, daß wir uns das im einzelnen vorstellen können. Aber um den ernsten, sittlichen Grundgedanken handelt es sich bei alledem.

Was bedeuten überhaupt menschliche Reflexionen, wo die Gedanken des Evangeliums so tief in die Ewigkeit hineinragen? Was wir verstehen, ist nur das eine: Es gibt einen gotteswürdigen Welt- und Lebenszweck, zu dem jeder einmal in entscheidender Weise Stellung nehmen muß, sei es für ihn, sei es gegen ihn. Die menschliche Freiheit darf nicht ewige Unentschiedenheit bedeuten. Das widerspräche ebenso dem Ernst der sittlichen Forderung wie der Würde des menschlichen Geistes. Freiheit ist das Majestätsrecht der Seele. Sie ist das souveräne Selbstbestimmungsrecht des Gotteskindes; sie ist das Recht der endgültigen Selbstentscheidung und der sittlichen Selbstverantwortlichkeit, in der alle Würde und Größe der Persönlichkeit gegründet ist. Aber darin liegt nicht bloß die Größe alles Menschenlebens; darin liegt auch der tiefe Ernst und oft genug die entsetzliche Tragik dieses Lebens. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, daß der freie Geist in ewiger Verneinung seines Lebenszweckes und Lebenswertes sich selber aufgibt. Das ist das Furchtbare, was wir Hölle nennen, und wir wissen, daß kein Wort den Inhalt erschöpft, den wir darin begreifen. Daß eine Hölle möglich ist, ist so geheimnisvoll wie die Möglichkeit der Sünde. Das Mysterium iniquitatis ist vielleicht das größte aller Geheimnisse. Aber der Größe des Schöpfungswerkes geschieht weder durch die Tatsache der Sünde noch der Hölle Eintrag.

Denn Gottes Schöpferweisheit kommt auch in der ewigen Harmonie zwischen ewigem Lebensunwert und ewiger Gottesferne zum Siege. Das wird man im Ernste nicht bezweifeln wollen. Freilich steht am Ende solcher Reflexionen immer wieder das Geständnis unseres Unvermögens. Bleibt es doch aller Weisheit letzter Schluß, daß Gott so ganz anders ist als wir, daß seine Gedanken nicht unsere Gedanken und seine Wege nicht unsere Wege sind.

Nicht weniger geheimnisvoll als die Vorstellung einer ewigen Strafe ist der Gedanke an eine ewige Belohnung. Auch dieser Lohngedanke gehört zur Botschaft von Gottes Vatergüte, und zwar ist er innerlich und wesentlich mit ihr verbunden. Wir erkannten es als das auszeichnende Merkmal der neuen Sittlichkeit, daß sie Gott nicht bloß als Vorbild, sondern als Quellgrund und Lebensinhalt erlebt und erstrebt. Was sich aber hier als gotterfülltes Leben, als reale Gottvereinigung in Gesinnung und Wirken offenbart, das muß sich dereinst als ewiges Leben, als realer Gottesbesitz vollenden. Das ist ja der Grundgedanke der Bergpredigt, wie ihn die Seligpreisungen in allen Formen variiert haben. Muß aber nicht alle Bedenklichkeit und jeder Beigeschmack verkehrten Eigennutzes schwinden, wo Gott selbst zum Inhalt unserer „Lohnsucht" geworden ist? Man müßte sich im Gegenteil bewußt werden, daß nichts größer und erhabener sein kann als solches Begehren. Diese Lohnsucht ist wirklich Anfang und Ende des Evangeliums vom Gottesreich; denn Gottesreich bedeutet Gottesgemeinschaft, Gottes Kraft, Gottes Besitz. „Der Mensch der Pflicht und des Gewissens und der Mensch der Sehnsucht sind eins" (Martensen). Nur darf auch die christliche Lohnerwartung niemals als strenge Rechtsforderung geltend gemacht werden. Das ist selbstverständlich, wenn man auf ihren Inhalt blickt. In diesem Sinne mahnt der Herr: „Wenn ihr alles getan habt, so sprecht, wir sind unnütze Knechte" (Luk. 17, 10).

Der Lohngedanke der Bergpredigt bedeutet also keine Herabstimmung des sittlichen Ideals; er ist seine naturgemäße Vollendung. Was wir als Grundgedanken Jesu erkannten, bestätigt sich auch hier: religiöses

und sittliches Leben, Gottesgemeinschaft und Gottverähnlichung sind unzertrennlich verbunden. Von hier aus begreift man auch den ganzen Unterschied, der das stoische Persönlichkeitsideal von dem christlichen trennt. Auch die Stoa hat Frömmigkeit und Sittlichkeit verknüpft. Der Glaube an Gott gilt ihr als Voraussetzung aller Sittlichkeit, weil die absolute Weltvernunft auch die höchste sittliche Vollkommenheit und das oberste Gesetz für die ihr wesensverwandte menschliche Persönlichkeit ist. Aber diese Verknüpfung bleibt äußerlich. Dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch fehlt hier jede persönliche Kraft und Wärme. Die Gottverähnlichung, von der die stoische Philosophie redet, hat eben nicht die persönliche Gottesgemeinschaft zum Quellgrund und Ziel. Der Gedanke, daß die höchste Wesensvollendung des menschlichen Geistes sich in persönlichem Gottesbesitz erfüllen müsse, ist ihr niemals gekommen. Ist ihr doch jede Hoffnung auf ein Jenseits fremd! Ein Wort wie die Seligpreisung der Bergpredigt: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen", ist für die stoische Auffassung undenkbar[12].

Wir fassen das bisherige Ergebnis zusammen: Die christliche Ethik ist Theonomie. Gott ist ihr Anfang und ihr Ende, ihr Gesetz und Vorbild, ihr innerster Lebensquell und ihre letzte Erfüllung. Aber die christliche Ethik ist nicht bloß *Theonomie*, sie ist *Christonomie*. Das unterscheidet sie ein für allemal von allen philosophischen Lehren und Systemen. Das Persönlichkeitsideal des Evangeliums hat in Jesus seinen absoluten Ausdruck gefunden: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen" (Matth. 11, 29). Darum ist das oberste Gesetz des Evangeliums das Gesetz der Nachfolge Jesu. Das will freilich nicht äußerlich und mechanisch verstanden werden. Aber es will besagen, daß erst das Erlebnis Jesu und seines Geistes uns das Verständnis seiner Forderung und die Verwirklichung des christlichen Persönlichkeitsideals ermöglicht. Das göttliche Ideal der absoluten Wahrheit und Güte, das uns als höchstes Gesetz gegenübersteht, bleibt zunächst abstrakt und schwer verständlich. Die Summe der sittlichen Einzelforderungen, die als seine konkrete Darstellung

erscheinen, vermitteln noch nicht den Geist des neuen Lebens. Das vermag überhaupt keine schöne Theorie und keine erhabene Lehre. Was die Menschheit erneuert hat, war keine abstrakte Philosophie, sondern eine lebendige Wirklichkeit, war die Darstellung des absoluten sittlichen Ideals in der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu. Der Glaube an dieses Ideal ward zum entscheidenden Erlebnis einer neuen Welt; er ist und bleibt die Grunderfahrung christlicher Ethik.

Was sich uns immer wieder als überwältigende Wirklichkeit aufdrängte, beobachten wir hier aufs neue. Es ist nicht so sehr die Lehre, sondern die Person Jesu, die den Ausschlag gibt. Man kann die einzelnen Forderungen Jesu anerkennen; aber man braucht noch nicht seinen Geist zu besitzen. Man kann aus Jesu Lehre eine erhabene Philosophie machen; aber man braucht deswegen noch nicht christlich zu denken, zu fühlen und zu leben. Das Entscheidende bleibt, daß man Jesu Forderungen als Ausstrahlungen seines Geistes versteht, daß man ihn selbst, seine Gesinnung, seine ganze Persönlichkeit in alledem erfaßt. Wir müssen nicht bloß leben wollen, wie Jesus gelehrt hat, wir müssen werden wollen, wie er gewesen ist. Wer nicht die Kraft und die Glut seiner Gottesliebe, wer nicht die sittliche Hoheit und den erschütternden Ernst seines ganzen Lebens, wer nicht den Triumph seiner Heiligkeit im Sterben als himmlische Offenbarung erfaßt und bejaht hat, wem alles dieses gleichgültig, nebensächlich, wertlos bleiben kann, der hat noch keinen Hauch christlichen Geistes verspürt. Wir müssen zuerst in Glaube und Liebe mit Jesus verbunden sein, wenn wir *seine Forderungen aus seiner Gesinnung heraus erfüllen wollen*, wenn er uns Führer werden soll auf dem Wege zur christlichen Pflicht.

Die theonome Begründung der Sittlichkeit bedingt den hohen Ernst der sittlichen Forderung. Jesus hat das Größte und Höchste verlangt. Er fordert unsere ungeteilte, hochherzige Hingabe an den göttlichen Willen, der uns in jeder sittlichen Aufgabe entgegentritt. Wo Gott seine Forderung stellt, gibt es weder Ausnahmen noch Entschul-

digungen. Die sittliche Pflicht läßt sich weder für den Einzelfall aufheben noch beschränken. „Alles oder nichts“, lautet der Grundsatz des Evangeliums. „Man kann nicht zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon“ (Matth. 6, 24). „Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist nicht tauglich für das Reich Gottes“ (Luk. 9, 62). Der Herr ist gekommen, „nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Matth. 10, 34). Wer Vater oder Mutter mehr liebt als Jesus, ist seiner nicht wert (Matth. 10, 37). Von solchen Sätzen aus erkennen wir den Abstand, der das stoische Sittlichkeitsideal von dem christlichen trennt. Es genügt, nur die Mahnung Epiktets [13], sich vor der Ehe nach Möglichkeit rein zu bewahren, neben die Forderung Jesu zu stellen: „Ärgert dich dein Auge, so reiße es aus; wollen dich Fuß und Hand verführen, so haue sie ab“ (Matth. 18, 8). Der Spruch ist gewiß nicht buchstäblich gemeint, aber er fordert das höchste und schwerste Opfer, wo es um die Reinheit der Seele geht.

Man könnte das den *aszetischen* Charakter der neuen Sittlichkeit nennen, würde das Wort „Aszese“ nicht oft zu einseitig gedeutet. Vielleicht die meisten, die heute von Aszese sprechen, denken dabei an grundsätzliche Weltflucht und Lebensverneinung. In diesem Sinne mag man etwa das Sittlichkeitsideal des Buddhismus „aszetisch“ nennen. Aber man kann nicht in gleicher Weise von der Aszese Jesu und des Katholizismus reden.

Es ist gut, sich das Wesen christlicher Aszese einmal an diesem Gegensatz klar zu machen. Die Unvereinbarkeit des christlichen und buddhistischen Ideals gründet in der völligen Wesensverschiedenheit beider Weltanschauungen. Wohl sind Buddhismus und Christentum Erlösungsreligionen; aber Buddha verkündigt die Erlösung vom Leide, Jesus bringt die Erlösung von der Sünde. „Tuet Buße und glaubet der frohen Botschaft, denn das Gottesreich ist nahe“: das ist Jesus. „Nur eines, ihr Jünger, verkündige ich euch, heute wie früher: das Leiden und des Leidens Vernichtung“: das ist Buddha. „Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was ver-

loren war": das ist Jesus. „Wenn es drei Dinge in der Welt nicht gäbe, ihr Jünger, würde der Vollendete nicht in der Welt ... erscheinen: Geburt, Alter und Tod": das ist Buddha. Kann man größere Gegensätze denken, als sie in diesen wenigen Sprüchen enthalten sind? Wie ließe sich überhaupt der sonnige Gottesglaube Jesu mit dem gottfremden Pessimismus Buddhas vergleichen? Wie ließe sich die gott- und weltverneinende Resignation des Buddhismus dem sittlichen Erlösungsgedanken des Christentums an die Seite stellen? Aus solch wurzelhafter Verschiedenheit erklärt sich denn auch der vollkommene Gegensatz zwischen buddhistischer und christlicher Aszese.

Der Sinn aller buddhistischen Aszese ist Resignation; ihr letztes Ziel ist vollendete Passivität. Wer nichts mehr begehrt, braucht nichts mehr zu fürchten. Das ist buddhistischer Weisheit letzter Schluß. Demgemäß hat schon die alte Spruchsammlung Dhammapada den Heiligen gekennzeichnet:

Wem Jenseits so wie Diesseits schwand,
Wem Diesseits, Jenseits nicht mehr gilt,
Den Stachellosen, Seinlosen,
Den heiß ich einen Heiligen....

Wer guter Tat und böser Tat,
Wer beider Fesseln sich entwand,
Den gramlos, gierlos Lauteren,
Den heiß ich einen Heiligen.

Jenseits von Gut und Bös, jenseits von Liebe und Leid, jenseits von Freude und Schmerz! das ist Buddhas Erlösung. Es war das höchste Lob, das ihm die Seinigen zu spenden wußten, wenn sie versicherten: „Wie ein schöner Lotos nicht am Wasser hängt, so klebst du weder am Guten noch am Bösen!" Hier ist das stoische Ideal vollkommenster Apathie übertroffen. Die buddhistische Aszese ist geistige Selbstvernichtung.

Dem entsprechen die angewandten aszetischen Übungen. Sie gehen auf eine mechanische Ertötung alles Sinnenlebens. Es handelt sich nicht etwa um Übungen der Selbstverleugnung, die zur sittlichen Geistesherrschaft führen sollen, sondern um rein äußere Praktiken, die gewisse pathologische Zustände bewirken. Ihr letztes Ziel ist eine bestimmte Art hypnotischer Ekstase, in welcher der buddhistische Mensch einen Vorgeschmack geistiger Vernichtung, des kommenden Nirwâna,

erfährt. Damit sinkt aber der Buddhismus auf die Stufe heidnischer Naturreligionen hinab[14].

Wir kehren zum Evangelium zurück. Muß man erst versichern, daß wir hier von alledem das Gegenteil finden? Jesus hat nicht Passivität gepredigt, sondern höchste Aktivität, nicht Weltverneinung, sondern Weltüberwindung, nicht Selbstvernichtung, sondern entschiedenste Lebensbejahung, nicht das Nirwâna, sondern das Gottesreich. Das Evangelium der Bergpredigt will die höchste Entfaltung der Persönlichkeit und fordert die freigewollte Hingabe an die absolute Wahrheit und Güte des göttlichen Willens. Indem es dem menschlichen Streben das höchste Ziel und die erhabenste Aufgabe stellt, führt es über alle naturhafte Gebundenheit zur höchsten Freiheit des Geistes. Das aszetische Ideal der Bergpredigt fordert die tatkräftige Erhebung der Seele über die lastenden und entwürdigenden Fesseln der Natur und Sinnlichkeit. Es fordert die rücksichtslose Beseitigung aller irdischen Hemmungen, die der Persönlichkeit auf dem Wege zur Gottverähnlichung entgegenstehen. Nicht Weltflucht, um dem Leid zu entrinnen, sondern Weltüberwindung, um die Reinheit der Seele zu bewahren: das ist das Ideal Jesu. Seine Aszese bedeutet niemals pessimistische Lebensverneinung, sondern heroische, weltbeherrschende Sittlichkeit.

Von hier aus begreifen sich die ernsten Forderungen Jesu und die Stellung, die er zu den Gütern dieses Lebens einnahm. Man hat das eine wie das andere oft genug mißdeutet. Die einen sagen, Jesu Standpunkt habe mit Aszese nicht das geringste zu tun, die andern versichern, das Evangelium sei grundsätzlich weltflüchtig und lebensfremd. Auch hier liegt die Wahrheit in der Mitte.

Es ist unbestreitbar, daß die christliche Aszese aller Jahrhunderte sich auf das Vorbild des Herrn berufen hat. Das Beispiel des armen Jesu, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, hat jederzeit auf empfängliche Gemüter einen tiefen Eindruck gemacht. Dieses Beispiel hat Tausende bewogen, auf ein Leben in der Welt zu ver-

zichten und in Armut, Gehorsam und Selbstverleugnung das Vorbild des Meisters nachzuahmen. Diese Christen können den Gedanken nicht ertragen, daß sie es besser haben sollen als ihr Herr und Meister. War Jesu Leben ein Leben der Arbeit und des Verzichtes zugleich, dann soll es das ihrige ebenso sein. Hatte Jesus Haus und Heimat, Familie und Besitz verlassen, so wollen sie auf all dieses in gleicher Weise verzichten. Kann man sagen, daß ihr Leben ein Irrweg ist? Die protestantische Auffassung hat es oft genug behauptet, aber sie müßte dann folgerichtig schließen, daß auch Jesu Leben in die Irre gegangen ist.

Man hat freilich daran erinnert, Jesus sei kein Aszet gewesen wie Johannes der Täufer. Er habe unbefangen Speise und Trank genommen, sei mit Menschen aller Art verkehrt, habe sich zu Gastmählern und selbst zu Hochzeitsfeierlichkeiten einladen lassen und sei mit freudigem und gütigem Herzen im Kreise seiner Freunde und Gleichgesinnten verweilt. Was sollen aber diese Feststellungen im Grunde bedeuten? Eine Aszese, die nur in äußern Bußübungen, in der Preisgabe der Welt um der Welt willen, in einer bestimmten äußern Tagesordnung, in einer düstern Lebens- und Weltanschauung besteht, kann sich freilich nicht auf Jesus berufen. Aber in derartigen Dingen besteht weder die christliche Aszese überhaupt, noch die monastische im besondern. Auch die Aszese des Täufers darf nicht in solchen Äußerlichkeiten gesucht werden. Gewiß war sein Leben ein Leben äußerster Strenge und herben Verzichtes, aber es war ein Verzicht um Gottes und seines Reiches willen. Kann man leugnen, daß auch Jesu Leben trotz aller Verschiedenheit im Grunde nichts anderes war und nichts anderes sein wollte?

Man sieht, wie hier alles auf eine klare und bestimmte Fragestellung ankommt. Die christliche Aszese bedeutet weder Weltverneinung noch Geringschätzung irgend eines irdischen Gutes. Sie behauptet nicht einmal, daß das irdische Gut in der Nachfolge Jesu ein Hindernis werden müsse und daß nur diejenigen Gott vollkommen dienen können, welche sich aller irdischen Dinge entledigt

haben. Oftmals ist schon an das liebesstarke Wort der hl. Katharina von Genua erinnert worden: „O meine Liebe, wer könnte mich hindern, dich auch im Ehestand zu lieben? Selbst mitten in einem Feldlager von Soldaten hätte ich nicht die geringste Furcht, dich weniger lieben zu müssen. Wenn die Welt oder der Ehestand oder irgend etwas anderes das Wachstum der Liebe hindern könnte, dann wäre diese Liebe mir ein wertloses, verächtliches Ding. Aber ich weiß aus täglicher Erfahrung, daß die Liebe alles überwindet.“[15] Das ist zwar das Wort einer einzelnen Heiligen; aber es bezeichnet den Grundgedanken katholischer Frömmigkeit. Die Liebe hängt nicht an einer äußern bestimmten Lebensweise. Man kann Gott in jedem Stande und in allen Verhältnissen gut und vollkommen dienen. Damit stimmt denn auch die Tatsache überein, daß Jesus seine Anhänger in allen Ständen und in allen Lebensberufen gefunden hat. Es kam sogar vor, daß er solche, die sich in freudiger Begeisterung und ehrlicher Dankbarkeit zu seiner Nachfolge berufen fühlten, in ihren täglichen Pflichtenkreis zurückwies. Hat er sie deswegen zu einer geringeren Vollkommenheit berufen als diejenigen, die er zu seiner besondern Nachfolge aufforderte? Das wird niemand im Ernste behaupten wollen, am wenigsten die katholische Kirche, die ihre Heiligen, diese Vorbilder heroischer Tugend, bis zur Stunde in allen Ständen und Berufen gefunden hat.

Die christliche Aszese bedeutet also keine Unterschätzung der irdischen Dinge und Verhältnisse. Sie macht weder das Wesen der christlichen Vollkommenheit noch das Wesen der Gottesliebe aus. Trotzdem ist sie nichts Gleichgültiges oder sittlich Wertloses. Zwar hat Jesus von vielen, ja den meisten nichts anderes gefordert, als daß sie an ihn glaubten und nach seinen Geboten lebten; aber ebenso gewiß ist auch das andere, daß er nicht wenige ihrem gewöhnlichen Lebensberuf entriß und zu seiner ungeteilten Nachfolge berief. Er hat ihnen zugemutet, Haus und Familie zu verlassen und sein Leben der Armut und Heimatlosigkeit zu teilen. Das forderte er nicht deshalb, weil er sich den apostolischen Arbeiter nur heimatlos und besitzlos denken

konnte; er verlangte es, weil es in diesen Fällen seinem Vollkommenheitsideal entsprach. Dem reichen Jüngling machte er nicht das Angebot, Apostel zu werden; aber er stellte ihn vor die Frage, vollkommen zu sein oder nicht: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du besitzest, und gib es den Armen, und dann folge mir nach!" (Matth. 19, 21.) Dieser Jüngling hatte die Gebote von Jugend auf gehalten; das durfte er ohne Selbstgerechtigkeit gestehen. Aber eines fand der Herr, das ihm noch zur Vollkommenheit fehlte: der freiwillige Verzicht auf die Welt und ein Leben in seiner Nachfolge. Und was Jesus hier in einem einzelnen Falle erklärte, hat er allgemein und grundsätzlich festgestellt. Der Menschensohn, der auf alles Irdische verzichtet hat, ist das persönliche Ideal christlicher Vollkommenheit. Ein wahrer Jünger ist nur der, der ihm in allem ähnlich ward (Luk. 6, 40). Bisweilen hat der Herr diesen Verzicht auf die Welt mit großer Strenge gefordert. Menschlicher Zaghaftigkeit, Unbestimmtheit und Halbheit trat er gelegentlich mit erschütterndem Ernst, fast mit Schroffheit gegenüber. Da ist einer, der ihm nachfolgen möchte, aber noch die Sorge um das Leichenbegängnis seines Vaters mit sich herumträgt. Doch Jesus läßt ihm keine Zeit dazu: „Laß die Toten ihre Toten begraben!" (Matth. 8, 22.) Solche Worte klingen scharf; aber es bedurfte dieser Sprache, wo das Glück eines Menschenlebens an der schnellen Entschlossenheit eines Augenblicks hing. Da ist ein anderer, dem das Wort vom Gottesreich auf der Seele brannte. Aber es dünkt ihm wieder so schwer, sich von seinen nächsten Angehörigen zu trennen. Wenigstens einen Abschiedsgruß will er noch allen sagen; wer könnte ihm das letzte Zeichen treuer Liebe wehren? Aber mitten in solchen Erwägungen trifft ihn das ernste Wort des Meisters, das auch die feinsten Gewebe menschlicher Selbsttäuschung zerreißt: „Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist nicht tauglich für das Reich Gottes" (Luk. 9, 62).

Jesus hat also wirklich von einzelnen gefordert, daß sie alles verließen, um ein vollkommenes Leben zu führen. Das Evangelium kennt auch eine ganz bestimmte Lebensweise, die zwar nur die Sache

einzelner ist, die aber im höchsten Sinne als Leben der Vollkommenheit und als Nachfolge Jesu gepriesen wird. Man kann ihre Grundzüge noch leicht aus Sprüchen Jesu zusammenstellen. Das erste, was hier verlangt wird, ist ein Leben äußerster Bedürfnislosigkeit. Der reiche Jüngling empfängt die Mahnung, alles dranzugeben, was er besitzt. Auch die Apostel erhalten die strikte Weisung: „Ihr sollt weder Gold noch Silber besitzen, noch Geld in euren Taschen!" (Matth. 10, 9.) Schließlich begegnet die Forderung ganz allgemein: „Verkauf, was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel besitzen" (Luk. 18, 22).

Aber die besondere Nachfolge Jesu will nicht bloß das Opfer des Besitzes; sie verlangt auch den nicht minder schweren Verzicht auf Liebe, Ehe und Familie. Man hat daran erinnert, daß dieselbe Forderung in zahlreichen außerchristlichen Religionen begegne. Das ist natürlich kein Beweis für die Wertlosigkeit dieses aszetischen Ideals. Es ist nur ein Zeichen dafür, daß es einem tiefen Zug unserer besseren Natur entgegenkommt. Sind es doch im letzten Grunde nicht etwa kultische Reinheitsvorstellungen, die das Virginitätsideal geschaffen haben, sondern die tiefe Sehnsucht der Menschenseele, zur vollkommenen Freiheit von den lähmenden Banden des Trieblebens zu gelangen! Nirgends erfährt der Mensch die Schwäche seiner Natur schmerzlicher als auf dem Gebiete des geschlechtlichen Lebens. Nirgends wirkt die Sinnlichkeit lähmender, erschlaffender, erdhafter als gerade hier. Nirgends lauern jene dunklen Abgründe, die das Beste unseres Wesens in trostlose Tiefen zu verschlingen drohen, heimtückischer als auf diesem Gebiet. Nirgends wirkt sich die unheimliche Macht der Sünde und der allgemeinen Naturverderbnis furchtbarer aus als in diesen niedern Sphären sinnlichen Lebens. So haben zu allen Zeiten nicht etwa die Kranken, Müden, Abgebrauchten, sondern die Ernstesten, Edelsten und Gesündesten unseres Geschlechts gedacht und empfunden. Ist das ein Irrtum und unfruchtbare Selbstquälerei? Heute mehren sich freilich die Stimmen, die das behaupten. Aber das ist seltsam genug in einer Zeit, wo der sittliche Verfall die Grundlagen unseres

gesellschaftlichen Lebens bedroht. Hochklingende, aber nichtssagende Phrasen täuschen über solche Abgründe nicht hinweg. Man müßte sich zuerst wieder darauf besinnen, „daß in den Kräften der Fortpflanzung nicht einfach das Heilige liegt, das die Modernen immer darin suchen. Heiliges und Unheiliges liegt darin, rätselhaft und unentwirrbar gemischt"[16]. Diese Einsicht bedeutet keine Unterschätzung der Ehe. Will doch die Ehe gerade die Vergeistigung und Verklärung der niedern Triebe, damit sie zu wertvollen Trägern eines höhern Lebenswillens umgeformt werden. Sie will die Vernichtung der niedern Selbstsucht in der stillen Größe des Opfers, will die Verbannung aufdringlicher Genußsucht in der keuschen Hingabe der Seelen, will die Überwindung brutaler Leichtfertigkeit und lüsterner Unnatur in dem tiefen Ernst sittlicher Verantwortung. Was die Enthaltsamkeit durch den Verzicht, das will die Ehe durch den vernunftgemäßen Gebrauch erlangen: die höchste Freiheit des Geistes und die vollkommene Herrschaft über die lähmenden Einflüsse der Sinnlichkeit.

In diesem Sinne hat Jesus nicht anders wie die Kirche das Virginitätsideal verstanden und von seinen bevorzugten Jüngern gefordert. Er hat von den Aposteln verlangt, daß sie Weib und Kind verließen; er spricht von der Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen (Matth. 19, 12; vgl. 19, 27 ff.). Wohl kannte er die Größe dieses Opfers: „Wer es fassen kann, der fasse es!" Aber glücklich diejenigen, denen es gegeben ist! Sie werden schon auf Erden den Engeln gleichen, die Gottes Angesicht schauen. Sie nehmen den kommenden Zustand vollendeter Gotteskindschaft voraus; denn einmal kommt der Tag, wo die Menschen weder freien noch gefreit werden, sondern den Engeln des Himmels gleichen und Kinder der Auferstehung genannt werden (Luk. 20, 35 f. u. Par.).

Die letzte Forderung, die das vollkommene Leben stellt, ist die Nachfolge Jesu in Gehorsam und Unterordnung. „Wer unter euch der Größte sein will, der werde der Diener aller!" (Mark. 10, 44 u. Par.) Die Apostel sollten nicht nur dem Meister gegenüber diesen Gehorsam

betätigen; sie sollten auch in gegenseitiger Unterordnung das Gehorsamsbeispiel Jesu und den Geist seines demütigen Dienens nachzubilden suchen.

Armut, Enthaltsamkeit und Gehorsam bilden aber bloß den äußern Rahmen, in dem das Leben der Vollkommenheit verläuft. Mit dem äußern Verzicht verbindet sich die höchste sittliche Tatkraft für die Ehre Gottes und für das Heil des Nächsten. Das Leben der ersten Jünger glich auch in dieser Beziehung dem Leben des Meisters. Es war ein Leben in, mit und für Gott. Es war aber auch ein Leben im Dienste der Menschen. Gebet und Arbeit wechselten im Gleichmaß der Tage. Von der Last und Hitze des Tages blieb ihnen nichts erspart. Schwereres stand noch für die Zukunft bevor. Jesus sagte es ihnen gerade heraus: „Der Jünger ist nicht über dem Meister" (Matth. 10, 24). Aber was verschlägt noch äußere Not und Anfechtung, wo die Seelen frei geworden sind für das Himmelreich? Weil sie die Welt aufgegeben hatten, hatten sie alles in Gott gefunden. In der Seligkeit solchen Besitzes bleibt das Herz unberührt von den wechselnden Zuständen des Lebens. Das war das aszetische Ideal Jesu.

Das Evangelium kennt also eine Vollkommenheit, die sich in einer bestimmten aszetischen Lebensform ausprägt. Steht das aber nicht im Widerspruch zu dem, was wir sonst über Jesu Stellung zur Welt und zum irdischen Gute wissen? Hat der Herr nicht die irdischen Güter als Gaben Gottes betrachtet, als anvertraute Talente, die man gut benützen, nicht wegwerfen soll? Wie konnte er überhaupt die Vollkommenheit in einer äußern Lebensweise erkennen, wenn er sie doch vor allem in der Gesinnung des Herzens fand? Wie erklärt es sich, daß er nicht alle zu seinem aszetischen Ideal berief, da er doch alle vor die Forderung stellte: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist"? Das sind Fragen, die man immer wieder gestellt hat. Sie formulieren wirklich ein Problem, das diejenigen am tiefsten empfinden, die mit Jesu Nachfolge ehrlich und entschlossen Ernst machen wollen.

Aber es genügt eine sorgfältige Unterscheidung der Begriffe, um

diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen. Sprechen wir von Vollkommenheit und Heiligkeit, so meinen wir zunächst die Vollkommenheit der Gesinnung und Persönlichkeit. Diese Vollkommenheit ist nur eine. Sie besteht einerseits in der höchsten Freiheit des Geistes und anderseits in der wahren Liebe Gottes. Diese Vollkommenheit ist in allen Ständen möglich und ist ausschließlich die Sache des guten Willens. Kein bestimmter Stand und keine äußere Lebensweise vermag sie zu geben. Sie kann sich bisweilen dort finden, wo wir sie am wenigsten gesucht hätten, und sie kann gerade dort fehlen, wo wir sie am meisten erwarten. Aber wir reden nicht bloß von persönlicher Heiligkeit, sondern auch von der objektiven Heiligkeit gewisser Dinge und Einrichtungen. In diesem Sinne kann man auch von einem Leben und von einem Stand der Heiligkeit oder der Vollkommenheit sprechen. Das ist jene Lebensweise, die ihrem ganzen Wesen nach unmittelbar der Ehre Gottes und dem Heil des Nächsten gewidmet ist. Alle weltlichen Berufe dienen unmittelbar einem irdischen Zweck und nur mittelbar der Gottverähnlichung der Persönlichkeit. Aber der Stand der Vollkommenheit will durch die äußere Losschälung vom Irdischen die innere Freiheit des Geistes sicherstellen und will der Seele auch die äußere Freiheit für die ausschließliche Hingabe an Gott und seine Interessen gewähren. Kann man leugnen, daß diesem Stande als solchem eine innere Würde zukommt, die allen übrigen Ständen mangelt? Kann man verkennen, daß dieser Stand der natürlichste Ausdruck der innern Vollkommenheitsgesinnung ist und daß die Menschheit eines solchen Standes in ihrer Mitte bedarf, damit er jenen Eifer für Gott und die Seelen entfaltet, den sie als Ganzes nicht betätigen kann? Jesus hat diesen Stand gegründet und hat einzelne dazu berufen. Darüber wird kein Sophisma hinwegtäuschen. Dem reichen Jüngling sagte er nicht etwa: „Willst du vollkommen sein, so erwirb dir die innere Freiheit gegenüber dem irdischen Gute", sondern: „Gehe hin und verkaufe alles und gib es den Armen, und dann folge mir nach!" Gewiß bewirkt der äußere Stand nicht die Vollkommenheit. Aber er soll die

innere Gesinnung befestigen und ihre freieste und intensivste Betätigung ermöglichen.

Wir fassen das bisherige Ergebnis zusammen: Das monastische Ideal, das Jesus verkündet hat, ist weder weltflüchtig noch lebensverneinend. Denn es betrachtet den Verzicht niemals als Selbstzweck. Es will ihn auch nicht bloß als Maßnahme geistiger Klugheit, um die Seele in Sicherheit zu bringen. Zwar erkannte der Herr im Besitze unter Umständen eine Gefahr für das Seelenheil: „Wie schwer ist es doch, daß ein Reicher ins Himmelreich eingeht" (Mark. 10, 24 u. Par.). Aber das aszetische Leben hat noch eine weit höhere Bedeutung. Es fordert den Verzicht als den naturgemäßen Ausdruck der innern Geistesfreiheit und als die äußere Voraussetzung für die restlose Hingabe an die unmittelbaren Interessen des Gottesreiches. Darin gründet sein sittlicher Wert und seine immanente Würde.

Aber Jesus wußte auch das andere, daß es nur wenigen vergönnt sein könne, in dieser unmittelbaren Weise die innere, vollkommene Gesinnung zu betätigen. Wo sein Wort und Leben in einer Seele den tiefsten Eindruck hinterließ, wird zwar immer der Wunsch lebendig werden, nicht bloß seine Gesinnung zu haben, sondern auch seine Lebensweise nachzuahmen. Aber in den meisten Fällen muß der Wunsch statt der Tat genügen. Die ehernen Forderungen der Natur und des Lebens, in denen auch Jesus Gottes Willen erkannte, machen die Ausführung unmöglich. Darum hat die Kirche immer daran festgehalten, daß auch außerhalb des klösterlichen Lebens echte und wahre Vollkommenheit möglich ist. Nur das eine müßte uns bedenklich machen, wenn niemals in unsern Herzen wenigstens der Wunsch gestanden hätte, als armer Jünger dem armen Meister folgen zu können. Es könnte leicht ein Zeichen sein, daß wir die irdischen Dinge nicht bloß als relative, sondern als absolute Güter betrachten.

Also nicht die äußere Lebensform, wohl aber die Gesinnung der Vollkommenheit hat der Herr von allen gefordert. Er verlangt von

allen den Einsatz aller Kräfte und Fähigkeiten für den Gewinn des Gottesreiches. Sein Wort: „Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen!" oder: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert!" und ähnliche sind für alle ohne Ausnahme gesprochen. In diesem Sinne hat Jesus alle auf das aszetische Ideal verpflichtet.

Und mehr noch als dies. Jesus hat auch jene kleineren Verzichtleistungen gutgeheißen, die geeignet sind, die Freiheit des Geistes zu fördern oder Ausdruck einer weltabgewandten und gottzugewandten Gesinnung zu sein. Auch das Fasten gehört unter diese Verzichtleistungen. Jesus hat Gebet und Fasten aufs engste miteinander verbunden, nicht bloß in seiner Lehre, sondern auch in seinem Leben. Es wird moderner Weichlichkeit immer zu denken geben, daß er nicht anders wie Johannes der Täufer aus der Wüste kam, als er sein öffentliches Wirken begann, und daß er sich immer wieder dorthin zurückzog, wenn es ihm sein Beruf erlaubte. Die vierzigtägige Fastenzeit Jesu hat bis zur Stunde in der Christenheit Nachahmer gefunden.

Man hat eingewendet, Jesus habe kein Fastengebot gegeben und die jüdische Fastenordnung nicht beobachtet. Richtig ist, daß er sich sowenig an die pharisäische Fastentradition gebunden fühlte wie die große Menge des Volkes. Daß aber auch seine Jünger fasten würden, wenn er von ihnen gegangen wäre, hat er ausdrücklich vorausgesagt (Mark. 2, 20). Für Jesus kam es auch hier nicht auf dieses oder jenes Tun an, sondern auf die Gesinnung, der es entspringt. Er wollte, daß man faste, aber nicht vor den Menschen, um von ihnen gesehen zu werden, sondern in der Aufrichtigkeit und Freiheit des Herzens. Er hat das Fasten sowenig gering geschätzt wie das Beten, das er damit zusammenstellte (Matth. 6, 16 ff.). Wie das Almosen aus dem Geiste der Liebe, das Gebet aus dem Geiste der Frömmigkeit, so muß das Fasten aus dem Geiste der innern Freiheit entspringen. Gerade in solchen kleineren Verzichtleistungen kann sich die Überlegenheit des gottzugewandten Geistes über Weltsinn und Sinnlichkeit wirksam bekunden. Zugleich sind solche Verzichtleistungen Weck- und Stärkemittel der innern Ge-

sinnung. Wenn es wahr ist, daß sich alles Leben in spontanen Lebensäußerungen auswirkt, so gilt doch auch das andere, daß jede Tätigkeit die Lebenskraft weckt und erhöht. In dieser doppelten Hinsicht müssen solche Verzichtleistungen der christlichen Aszese bewertet werden. Das Gottesreich ist eben nicht bloß Stimmung und Erlebnis, sondern sittliche Tatkraft.

Der Heroismus der neuen Sittlichkeit offenbart sich in der Größe ihrer Einzelforderungen. Er offenbart sich vor allem in den beiden Grundforderungen des Evangeliums: unbedingte Reinheit der Seele und dienende, helfende Güte. Zu welcher Geradheit und Lauterkeit der Gesinnung will Jesus den Menschen erheben, dessen Rede sich auf ein gerades „Ja" oder „Nein" ohne alle Umschweife und Beteuerungen beschränken soll! (Matth. 5, 33 ff.) Die Aufrichtigkeit und Einfalt der christlichen Seele soll nach Jesu Absicht nicht erst einer eidlichen Versicherung bedürfen. Zwar hat er kein Gesetz aufgestellt, das den Eid verbietet; aber er hat das Streben nach einem Ideal christlicher Wahrhaftigkeit gefordert, das ihn überflüssig und sinnlos macht.

Der Lauterkeit der Gesinnung muß die Reinheit des Herzens entsprechen. Welch ein erhabenes Keuschheitsideal hat Jesus in die Welt gestellt! Und wie zart und zurückhaltend hat er über diese Fragen gesprochen! Da findet sich nichts von jener epischen Breite, mit der die Derbheit jüdischer Theologen darüber gehandelt hat. Aber auch die brutale Rücksichtslosigkeit moderner Sexualpädagogen findet in der kindlichen Zartheit Jesu ihre entschiedenste Zurückweisung. Nicht minder die Taktlosigkeit alter und neuer Kasuistik, die der Unschuld schadet und das Laster nicht bekehren kann. Jesus hat selbst die Namen für die unkeusche Sünde nach Möglichkeit vermieden. Nur zweimal findet sich bei Matthäus das Wort πορνεία, wo es durch den Zusammenhang gefordert war. Aber selbst der Lasterkatalog bei Markus (7, 21 f.), der schwerlich eine wörtliche Wiedergabe der Rede Jesu sein will, beschränkt sich auf ziemlich allgemeine Bezeichnungen der unreinen Sünde. Und wie zart ist die Mahnung: „Will dich dein

Auge verführen ..." und jenes andere: „Wer ein Weib mit Begierde anschaut ..." Und doch sind beide deutlich genug, um das Ideal christlicher Keuschheit, die schon vor dem bösen Blick oder Gedanken erzittert, dem Menschenherzen unvergeßlich einzuprägen. Kein Wunder, daß der, der so die Keuschheit zu predigen wußte, auch mit den vorsichtigen Andeutungen über jungfräuliche Enthaltsamkeit auf Verständnis im Kreise seiner Jünger rechnen durfte! (Matth. 19, 12.)

Die Selbstbeherrschung, die Jesus gegenüber der niedern Lust verlangt, soll überhaupt das ganze Triebleben des Menschen regeln. Das Evangelium fordert auch die vollständige Erstickung aller Rachegedanken und Haßempfindungen. In der Bergpredigt steht das Wort von dem Backenstreich, den man mit der gelassenen Darbietung der andern Wange beantworten soll, und von der Überlassung des Rockes an den, der uns schon den Mantel genommen hat (Matth. 5, 39—42). Wohl sind solche Sprüche nicht kleinlich zu verstehen. Aber sie verlangen die Bewahrung vollkommenster Seelenruhe gegenüber feindseligen Angriffen auf unsere irdischen Güter. Doch ist diese erhabene Seelenruhe, welche die Herrschaft des Willens über das aufschäumende Affektleben bekundet, nichts weniger als stoische Apathie. Darum schließt sie, wo es nicht um die Person, sondern um die Sache geht, einen heiligen Zorn und eine fühlbare sittliche Entrüstung keineswegs aus. Das zeigen zahlreiche Worte und Handlungen Jesu. Ausdrücklich ergeht die Mahnung: „Wenn dein Bruder sündigt, so schilt ihn!" (Luk. 17, 3.) Und das „Zurück, Satan" (Matth. 16, 23), gegen die Schwachheit eines bevorzugten Jüngers geschleudert, beweist, daß dieses Schelten ernst gemeint ist.

Das zweite, was Jesus verlangt, ist die dienende, helfende Güte und Liebe. In dem Gebot der Nächstenliebe erkannte er selbst das Neue seiner Forderung und in ihrer Erfüllung das Wesensmerkmal seiner Jünger: „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe" (Joh. 13, 24).

Aber war die Nächstenliebe nicht schon ein Hauptgebot des Alten

Testamentes? War sie nicht bereits eine Grundforderung stoischer Tugendlehre? Man kann das unmöglich bestreiten wollen. Und man kann ebensowenig vergessen, daß die Liebe eine Forderung unserer menschlichen Natur ist, die selbst in Zeiten der Entartung nicht ganz zum Schweigen kommt. Worin besteht also das Neue des christlichen Liebesgebotes? Man kann das in wenigen Worten sagen: Jesus hat mit einer alten Forderung im ganzen Umfange Ernst gemacht, und er hat sie aus dem Innersten seines sittlichen Ideals heraus begründet.

Wohl kennt das Alte Testament die Forderung der Nächstenliebe: aber im Rahmen der jüdischen Gesetzesbetrachtung verlor sie ihren universellen Charakter. Sie hatte keine weitere Geltung, als die Schranken der Nation und der religiösen Gemeinschaft reichten. Selbst innerhalb dieser Gemeinschaft gab es Ausnahmen genug. Zöllner und Sünder hatten kein Recht auf Liebe. Und dem politischen Feind gegenüber konnte sich das Gebot der Nächstenliebe in sein gerades Gegenteil umkehren: „Du sollst deinen Nächsten lieben, aber deinen Feind hassen!" (Matth. 5, 43.) Verachtung aller Nichtjuden war ein Wesensmerkmal pharisäischer Frömmigkeit.

Mit dieser engherzigen, selbstsüchtigen Nächstenliebe konnte Jesu Forderung nichts gemein haben. Seine eigene Liebe war weit wie die Welt. So sollte die Liebe seiner Jünger sein. Was gibt dem Gleichnis vom barmherzigen Samaritan seinen wundervollen Reiz? Es ist die anspruchslose, stille Güte, die hier begegnet, die im Menschen nur den Menschen sucht, nicht den Volksgenossen, nicht den persönlichen Freund, nicht das eigene Interesse. So hat Jesus geliebt. Er fragte nicht erst, ob es ein Samariter, ein Zöllner, ein Sünder sei, mit dem er es zu tun hatte. Darum nannte man ihn den „Freund der Zöllner und der Sünder". Das schien in jüdischen Augen der schlimmste Vorwurf; uns dünkt es das schönste Lob. Schon dieser Unterschied ist bezeichnend. Man sieht, wie das Evangelium die Anschauungsweise verändert hat.

Das Liebesgebot Jesu kennt keine Schranken; es kennt auch keine

Ausnahmefälle. Kein Gebet und kein Opfer hat vor Gott Geltung, wenn noch eine Liebespflicht unerfüllt ist (Matth. 5, 23. Mark. 12, 33). Die Liebe ist größer als der Sabbat (Mark. 3, 4). Die Lieblosigkeit hat niemals ein Recht, sich mit irgend einer Übung der Frömmigkeit zu entschuldigen.

Die Liebe, die Jesus gefordert hat, ist Gesinnung und Tat. Sie verbietet schon den leisesten lieblosen Gedanken. Aber sie ist andererseits mehr als kühles, freundliches Wohlwollen, wie es die stoische Tugendlehre meint. Sie ist auch mehr als die teilnehmende und hilfsbereite Gesinnung gegenüber dem Nächsten. Sie bedeutet den großen, starken Grundaffekt der Seele, die warme, herzliche Hingabe des innersten Wesens. Wenn wir es auch nicht aus Johannes wüßten, sagten es schon die synoptischen Evangelien, daß Jesu Liebe zu den Menschen als Vorbild für die Liebe seiner Jünger dienen sollte. Jesus aber liebte mit unendlicher Geduld und tiefster Wärme und mit der Hingabe seines Lebens; er liebte in der Tat „aus ganzem Herzen und aus ganzem Gemüt".

Aus diesem starken sittlichen Affekt wächst die liebende Tat. Der gute Wille allein genügt niemals. Es sind nicht bloß die gütigen Gedanken und Worte, sondern die Werke, nach denen wir gerichtet werden. Auch kann sich niemand damit entschuldigen, es habe ihm an Gelegenheit zur praktischen Nächstenliebe gefehlt. „Arme habt ihr allezeit unter euch" (Matth. 26, 11), versichert Jesus. Und wenn wir auch nicht mehr tun könnten, als einem Dürstenden um Jesu willen einen Trunk Wasser reichen: auch diese Liebestat wird ihren Lohn in der Ewigkeit nicht verlieren.

So war die Nächstenliebe, wie sie Jesus verstand. Mit dieser Eindringlichkeit und mit diesem Ernst hatte noch niemand von der Liebespflicht gesprochen. Und vor allem war sie noch nie aus solchen erhabenen, religiösen Motiven heraus begründet worden. Das ist das andere Große und Neue im christlichen Liebesgebot. Es fordert eine Liebe aus dem Bewußtsein der neuen Gotteskindschaft. Unter Hinweis auf Gottes Vaterliebe und auf die Pflicht der

Gottverähnlichung hat Jesus das Schwerste und Höchste gefordert: den Feind zu lieben und dem Beleidiger zu verzeihen, „auf daß ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid!“ Die Liebe ist deshalb tief und unergründlich wie das Geheimnis der Gotteskindschaft. Sie wurzelt im Bewußtsein der neuen Gemeinsamkeit, die alle Menschen in dem einen Lebensgrund göttlicher Vaterliebe verbindet, die in Jesus offenbar ward. Darum steht das Gotteskind niemals einsam und abgesondert seinem Gott gegenüber, nicht einmal in den stillen Stunden der Andacht und Gottvereinigung. Nicht „mein Vater“, sondern „Vater unser“ hat uns Jesus beten gelehrt, weil wir uns immer und überall als Brüder und Kinder des einen Vaters erkennen und fühlen sollen. Gerade dann, wenn wir Gott besonders nahe kommen, sollen wir auch unsern Brüdern am nächsten sein. Denken wir deshalb vor Gott der eigenen Not, dann müssen uns auch die Bedürfnisse der andern vor der Seele stehen. „Unser“, nicht „mein“ „tägliches Brot gib uns heute“, betet der Jünger Jesu. Man denke sich einen Augenblick das Vaterunser nicht mehr als Gebet der Gemeinsamkeit, sondern individualistisch formuliert, und man wird zugeben, daß es von seinem eigentümlichen christlichen Klang unendlich verlieren müßte. Selbst dort, wo es um das Allerpersönlichste der Seele geht, um Sünde und Vergebung, darf die Erinnerung an die brüderliche Gemeinschaft nicht fehlen. Ja die Gesinnung der eigenen Versöhnlichkeit und Güte wird zum Grund und Unterpfand der göttlichen Verzeihung: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern!“

Von solchen Erwägungen aus wird der tiefste Sinn des neuen Liebesgebotes offenkundig. Die christliche Liebe wächst aus den Tiefen der neuen Gottesliebe, wie diese sich in jener vollendet. Darum lautet das königliche Gebot der Liebe: „Du sollst Gott, den Herrn, lieben aus deinem ganzen Herzen ... Ein anderes aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ (Matth. 22, 37.) Das ist, wie man mit Recht gesagt hat, die große soziale Botschaft des Christentums, welche die Welt erneuert hat. In der tiefen reli-

giösen Begründung des christlichen Gemeinschaftsgedankens ruhen jene heilenden sittlichen Kräfte, die allein der menschlichen Gesellschaft Gesundung und Bestand zu geben vermögen.

So sind Gottesliebe und Nächstenliebe unzertrennlich verknüpft. Was sie aber im tiefsten Grunde eint, ist jenes beherrschende Lebensgefühl der Seele, jene bleibende, tiefgewurzelte Gesinnung des Herzens, für die die vorchristliche Welt überhaupt kein Wort besaß und die wir heute „Demut" nennen. Jesus hat diese Gesinnung vor allem gemeint, wenn er mit seiner Forderung der neuen Gerechtigkeit der pharisäischen Scheintugend entgegentrat. „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden" (Matth. 23, 12; 18, 4). Der Spruch gehört zu den Lieblingsworten des Herrn. Matthäus hat ihn an zwei Stellen; das eine Mal in der Warnung vor dem pharisäischen Eigendünkel, das andere Mal in dem Spruch vom wahren Kindessinn. Im letzten Zusammenhang wird besonders deutlich, was Jesus im Auge hat. Demut ist die kindliche Aufgeschlossenheit des ganzen Menschenwesens, das nicht selbstzufrieden und selbstsüchtig in sich selber steht; sie ist die natürliche Anspruchslosigkeit eines kindlichen Herzens und das Gefühl des eigenen Unvermögens und einer großen Hilfsbedürftigkeit. Auch bei Lukas begegnet der Spruch an zwei Stellen. Zuerst steht er in den Tischreden des vierzehnten Kapitels, wo er sich gut in den Zusammenhang einfügt; das andere Mal beschließt er das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18, 14). Das Gleichnis veranschaulicht das tiefste Wesen aller echten Demut. Demut ist die rechte Gesinnung Gott gegenüber; sie ist das tiefe Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit und Wertlosigkeit gegenüber dem einzig guten Gott. Wo sie zur beherrschenden Grundstimmung der Seele geworden ist, ist sie naturgemäß auch Güte und Nachsicht gegenüber den Nächsten. Die Seligpreisungen der Bergpredigt, die Gottesliebe und Nächstenliebe so eng verknüpfen, sind im Grunde ein einziger Lobpreis der christlichen Demut [17].

*

Man hat oft behauptet, das Evangelium habe zwar ein neues Persönlichkeitsideal gezeichnet, aber es habe keine Sozialethik gegeben. Das ist richtig, wenn man dabei an ein bestimmtes soziales Programm und an konkrete Einzelvorschriften denkt. Was könnte es uns auch nützen, wenn Jesus zu den sozialen Fragen seines Zeitalters im einzelnen Stellung genommen hätte? Ewig gültige Normen, nicht zeitlich bedingte Anweisungen wollen wir von ihm. Was wir erwarten können, sind die großen sozialethischen Richtlinien, die Zeit und Welt überdauern; es sind die höchsten ethischen Gesichtspunkte, unter die wir auch das heutige Gesellschafts- und Wirtschaftsleben einstellen können. Und solche Richtlinien und Grundsätze hat Jesus wirklich gegeben. Freilich liegen sie nicht an der Oberfläche. Das Evangelium wendet sich niemals an die bequeme Gedankenlosigkeit, sondern an den lautern Ernst und an das ehrliche Suchen eines guten Willens.

Die Unklarheit moderner Gesellschafts- und Staatsauffassungen zeigt sich auch in der Beurteilung der Lehre Jesu. Im Hintergrund zahlreicher Urteile über Jesu Stellung zu Staat und Recht steht immer noch die monistische Staatsphilosophie, die an die „Übersittlichkeit des Staates" glaubt. Dabei kann man sich freilich des unbestimmten Gefühls nicht erwehren, wie ungöttlich und unheimlich eine solche Macht im tiefsten Grunde sein müsse. Wie ließe sie sich überhaupt mit Religion und Christentum in Verbindung bringen? Am allerwenigsten — so glaubt man deshalb voraussetzen zu dürfen — konnte sich Jesus mit dem Staatsgedanken befaßt haben. Er muß dem Staate höchst gleichgültig und selbst mit Verachtung gegenüber gestanden sein. Was sollte auch ein Reich der Freiwilligkeit und der dienenden Liebe „mit dem Reich der Gewalt und des erzwungenen Gehorsams" gemein haben? Jesus, versichert man, habe überhaupt das Recht für seine Jünger aufgehoben. Wo seine Gedanken lebendig seien, herrsche nur die Liebe, nicht das Recht. Darum gebe es nichts Unchristlicheres als die Rechtsgemeinschaft der katholischen Kirche.

Aber die hier vorausgesetzte Staats- und Rechtsauffassung war nicht diejenige Jesu. Gewiß ist die Liebe größer als das Recht. Aber sie macht das Recht nicht überflüssig, auch nicht für die Jünger Jesu. Liebe und Recht gehören nur einer verschiedenen Sphäre derselben Sittlichkeit an. Zwar ordnet das Recht bloß die äußere Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft und zu jedem Glied des Gesellschaftsganzen. Aber es ordnet sie nicht bloß auf Grund äußerer Erzwingbarkeit, sondern innerer Verpflichtung. Alles Recht gründet auf der Tugend der Gerechtigkeit, die nicht bloß dem Mitmenschen, sondern Gott gegenüber und daher im Gewissen bindet. Auch für das Recht gibt es nicht bloß eine äußere gesellschaftliche, sondern eine innere ethische Sanktion. Wenn man freilich etwas schon darum „Recht" nennt, weil es eine menschliche Autorität anordnet, dann ist es um die sittliche Würde des Rechtes und um dieses selbst geschehen. Aber nicht der Wille des Staates, sondern das Wesen der menschlichen Natur und der menschlichen Gesellschaft ist die nächste Norm des Rechtes. Letzten Endes ist es darum Gott selber, in dem alles Recht seinen Grund hat. Dem Staat fällt nur die Aufgabe zu, dieses „Naturrecht" in konkrete Formen zu fassen und auf die gegebenen Verhältnisse anzuwenden.

In diesem Sinne hat Jesus das Recht nicht bloß geduldet, sondern gefordert. Es ist oft betont worden, der Herr habe den alten Spruch: „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu!" in die positive Fassung gebracht: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt ihr ihnen auch tun!" (Matth. 7, 12.) Es lasse sich keine schlichtere Formulierung des Liebesgebotes denken als diese „goldene Regel". Gewiß ist der Unterschied zwischen der negativen und positiven Fassung des Gedankens nicht unbedeutend. Dennoch handelt es sich weder bei der einen noch bei der andern Form um das christliche Liebesgebot, sondern um einen primitiven Rechtsgrundsatz. Jesus spricht hier nicht von der innern Liebesgesinnung, sondern von der geordneten Beziehung der Menschen untereinander. Er gibt hier eine bestimmte Norm für die sozialen

Handlungen der Menschen: er spricht vom Recht und nicht von der Liebe. Freilich ist es wahr, daß die positive Formulierung des Grundsatzes vollkommener, allseitiger und erschöpfender ist als die negative. In diesem Sinne darf man sagen, daß Jesus auch das Rechtsgefühl vertiefen und verschärfen wollte.

Anderseits konnte der Herr nicht verkennen, daß sich das Recht niemals vollkommen auf Erden durchzusetzen vermag. Sein eigenes Lebensschicksal war der beste Beweis dafür, daß nur zu oft nicht das Recht, sondern das Unrecht in der Welt regiert. Dennoch lehrte er den Glauben an das Recht. Die Bergpredigt ist auch das Evangelium von dem kommenden Triumph des Rechtes. Gott selber wird es dereinst zum Siege führen, wenn er den ungerecht Verfolgten und Bedrängten, den Zertretenen und Entrechteten dieser Erde ewiges, unvergängliches Recht schaffen wird. Das Recht ist stärker als die Welt und ist ewig wie die Liebe. Das Gottesreich ist nicht bloß ein Reich der Liebe, sondern auch ein Reich der idealen Gerechtigkeit. Der Gedanke vom messianischen Weltgericht ist die höchste Verklärung und Vergeistigung des natürlichen Rechtsbewußtseins.

Aber das Gottesreich kommt nicht erst am Ende der Welt; auch das Reich der Gerechtigkeit nimmt darum schon in dieser Welt seinen Anfang. Freilich kommt es nur allmählich und unbemerkt. Aber es ist dennoch der Sauerteig, der die Welt durchsäuern muß. Darum will Jesus auch nicht, daß der einzelne Gewalt mit Gewalt beantworten soll. Größer als das Recht ist schließlich immer noch die Liebe, die auch das Böse mit Gutem vergilt: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Bösen!" (Matth. 5, 39.) Wie das zu verstehen ist, will uns sein eigenes Beispiel lehren. Den ungerechten Urteilen, die ihn dem Tod überlieferten, setzt er nur sein göttliches Schweigen gegenüber. Trotzdem hat er dem Gerichtsdiener, der ihn auf die Wange schlug, nicht die andere dargereicht, sondern die Gerechtigkeit seiner Sache vertreten. Gewiß muß der Jünger Jesu auf sein Recht verzichten können, wenn sonst die Liebe und die eigene brüderliche Gesinnung in Gefahr kommen. Aber es kann Fälle genug geben, wo auch die Ab-

wehr des Unrechtes nicht bloß um des einzelnen willen, sondern im Interesse der Gemeinschaft zur heiligen Verpflichtung wird. Jedenfalls kann niemals die Gesellschaft als Ganzes auf ihr Recht verzichten, weil damit ihr innerster Bestand bedroht wird. Wer etwa mit Tolstoj das Unrecht durch die Liebe sanktionieren möchte, und wer die Anarchie um der Liebe willen predigt, hat Jesus nicht verstanden. Nicht die Liebe an Stelle des Rechtes, sondern die Liebe vor dem Recht, das war Jesu Grundsatz.

Dem entspricht die Stellungnahme des Herrn zur Obrigkeit. Auch hier kommt es auf sein Beispiel, nicht bloß auf seine Worte an. Man hat mit Grund bemerkt, Jesus sei alles andere als ein politischer oder sozialer Revolutionär gewesen. Der Autorität der Pharisäer und Schriftgelehrten trat er nur dort entgegen, wo es das Interesse des Gottesreiches unbedingt erforderte. Im übrigen erkannte er ihre Stellung an, weil er keine Anarchie wollte. „Gehe hin und zeige dich den Priestern!" (Mark. 1, 44 u. Par.) „Was sie euch sagen, das sollt ihr tun!" (Matth. 23, 3.) Er selbst unterwarf sich dieser Autorität, obwohl er voraussah, wie sehr sie ihre Macht mißbrauchte. Am wenigsten hat er gefragt, ob die Autorität, der er sich beugte, heilig oder unheilig, fromm oder unfromm sei. Die Pharisäer bestritten grundsätzlich die Autorität des römischen Kaisers, der sie doch tatsächlich unterstanden und auf die sie sich beriefen, wenn es ihren Parteizwecken dienlich schien. Aber Jesus hat das Recht der Obrigkeit nicht von solchen Zufälligkeiten abhängig gemacht. Die Pharisäer stellten Gott und den Kaiser wie zwei feindliche Mächte gegenüber: entweder Gott oder der Kaiser. Jesus machte die Antithese zur Synthese: Gott und der Kaiser. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!" Die Pflichten gegen Gott schließen die Pflichten gegen die weltliche Obrigkeit nicht aus, sondern ein. Das letztere hat der Herr zwar nicht eigens hinzugefügt, aber es war für ihn selbstverständlich; er kannte überhaupt keine Pflichten, die nicht irgendwie in Gott verankert sind. Daß in dem Worte keine helle Staatsbegeisterung aufflammt, ist ja gewiß richtig. Auch Jesus

konnte in der römischen Fremdherrschaft keinen idealen Zustand erblicken. Aber er lehrte uns, in jeder bestehenden Ordnung den Willen Gottes zu erkennen, dem man nicht widerstreben soll.

Sowenig der Herr Staats- und Rechtsordnung unterschätzte, so wenig hat er das irdische Gut überhaupt, so wenig hat er Arbeit und Besitz mit verständnisloser Gleichgültigkeit betrachtet. Sonst wäre das Wort von der christlichen Kultur das größte und verhängnisvollste Mißverständnis des Evangeliums.

Arbeit und Besitz gehören innerlich zusammen, denn der Besitz ist die Frucht der Arbeit. Was wir Kultur nennen, umschließt beides. „Kultur" bedeutet Gütererzeugung und Güterbesitz. Arbeit und Eigentum sind die beiden Grundpfeiler des irdischen Lebens. Wenn das Evangelium zu ihnen keine Stellung genommen hätte, wäre es ein bedenklicher Mangel.

Aber auch hier dürfen wir keine konkreten Einzelvorschriften, keine volkswirtschaftlichen Theorien, keine langatmigen Reden über moderne Kulturaufgaben und Kulturziele im Evangelium suchen. Was Jesus von unserer Stellung zum Irdischen überhaupt, das hat er auch von Kulturarbeit und Kulturbesitz gesagt: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dazugegeben werden."

Dennoch ist gerade in diesen Worten ein neues Gebot der Kulturarbeit gegeben. Ehedem hieß es: „Machet euch die Erde untertan!" Jetzt aber: „Suchet zuerst das Reich Gottes!" Das ist die erhabenste Weihe und Verklärung der irdischen Lebensarbeit, daß sie Gottes Willen zur höchsten Richtschnur und Gottes Besitz zum letzten Ziele hat. Daß wir auch im gleichgültigsten irdischen Tun, und sei es nur in der Darreichung eines frischen Trunkes, Gottesreicharbeit leisten können und sollen, ist die entscheidende Erkenntnis des Evangeliums. Das ist der Ewigkeitswert aller Kulturarbeit. Darin gründet ihre Würde und ihr Recht.

Und nur so entspricht es dem neuen Persönlichkeitsideal des Christentums. Die Persönlichkeit ist nach Gott das Größte. Darum

muß auch die wahre Kulturarbeit im Dienste der Persönlichkeit stehen, d. h. sie kann nur eines bezwecken wollen: die Herrschaft über die Welt um der Freiheit des Geistes willen. Aber alle menschliche Geistesmacht und Geistesfreiheit ist nur ein Abbild der göttlichen. Darum dient jede wahre Kulturarbeit in letzter Linie der Gottverähnlichung der Seele und dem Fortschritt des Gottesreiches.

Nur darf auch hier das eine nicht übersehen werden: alle Gottverähnlichung und Gotteskindschaft vollendet sich in der Gemeinsamkeit der Liebe. „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder tut, das habt ihr mir getan!" (Matth. 25, 40.) So stellte Jesus die irdische Kulturarbeit in den Dienst Gottes und in den Dienst des Nächsten zugleich. Die Arbeit, die einseitig und ausschließlich auf die eigenen Bedürfnisse eingestellt ist und nicht mittelbar oder unmittelbar der Gemeinschaft dient, wäre keine Kulturarbeit im Sinne Jesu. Er selbst hat einen großen Teil seines öffentlichen Wirkens in den Dienst des irdischen Menschheitswohles gestellt. Seine Wunder und seine Krankenheilungen waren Kulturtaten ersten Ranges. Aber für ihn waren sie nur darum wertvoll, weil sie zugleich den höchsten Zwecken des Gottesreiches gewidmet waren.

Das überraschend Neue in der Stellungnahme Jesu ist auch hier wieder die wunderbare religiöse Kraft und der tiefe sittliche Ernst, mit denen er den alltäglichen Fragen des Lebens entgegentrat. Jesus sprach von der Arbeit nicht wie die Schriftgelehrten seiner Zeit und nicht einmal wie die Weisheitssprüche des Alten Testaments. Natürliche Lebensweisheit wollte er keine vermitteln. Noch weniger redete er davon wie die modernen Nationalökonomen. Was die Arbeit als Mittel der Gütererzeugung und Lebensverschönerung bedeutet, hat er nicht auseinandergesetzt; aber was die Arbeit für das Gottesreich sein kann, das hat er deutlich und bestimmt erkennen lassen.

Man hat bisweilen beanstandet, daß Jesus die Arbeitspflicht nicht nachdrücklicher eingeschärft habe. Er habe sogar die Menschen ihrem Lebensberuf entzogen und scheine nur jene Arbeit hochzuschätzen, die unmittelbar im Dienste des Gottesreiches getan werde. Aber das

eine ist so unrichtig wie das andere. Allerdings darf man von dem Herrn nicht erwarten, daß er Selbstverständlichkeiten mit einer rhetorischen Geste wiederholt habe. Die gottgewollte Pflicht der Arbeit bezweifelte keiner seiner Zuhörer. Jüdische Schriftgelehrsamkeit hatte längst das Ihrige getan, um Sinn und Pflicht der Arbeit herauszustellen. Und wenn menschliche Kurzsichtigkeit hätte zweifeln können, ob die Arbeit, die nicht unmittelbar im Dienste des Gottesreiches steht, einen Wert besitze, so wäre Jesu eigenes Beispiel die beste Antwort gewesen. Er selbst ist ja aus einer Handwerkerfamilie hervorgegangen und hat diesen Beruf bis zu seinem dreißigsten Jahre ausgeübt. Auch entzog er seine Jünger nur insoweit ihrer früheren Tätigkeit, als es die Sache des Gottesreiches notwendig machte. Die Erzählung von dem wunderbaren Fischfang beweist, daß der Herr nicht bloß die Berufsarbeit der Seinen guthieß, sondern daß er sie in besonderer Weise gesegnet hat. Auch das ist gewiß kein Zufall, daß Jesus seine Bilder und Gleichnisse mit besonderer Vorliebe der bunten Mannigfaltigkeit irdischer Alltagsarbeit entnahm. Schließlich darf man auch das nicht übersehen, daß er seine Gläubigen in allen Ständen und Berufsschichten fand. Nur wenige hat er veranlaßt, ihre Berufsarbeit aufzugeben; niemals sah er mit einem geringschätzigen Seitenblick auf diejenigen, die in ihrer gewöhnlichen Lebenshaltung verharrten, wenn sie nur Sinn und Herz für das Gottesreich offenhielten.

Aber auch das andere war für Jesus selbstverständlich, daß die Arbeit zunächst um der täglichen Lebensbedürfnisse willen geschehen müsse. Er erinnerte an den alten Spruch, daß jeder Arbeiter seines Lohnes wert sei (Matth. 10, 10). Auch die gewinnbringende Arbeit, welche über die dringenden Bedürfnisse des Tages hinausblickt, hat der Herr nicht verurteilt; gegen die reellen Praktiken des Geschäftslebens hatte er keine grundsätzlichen Bedenken. Daß man mit dem Gelde Handel treibe, und daß man es auf Zinsen lege, ist die selbstverständliche Voraussetzung, die dem Gleichnis von den Talenten zu Grunde liegt (Luk. 19, 13 ff.). Eines hat Jesus freilich unbedingt ver=

worfen: das war jene heidnische Gewinnsucht, die über den Schätzen dieser Welt die Schätze des Himmelreiches vergißt (Matth. 6, 19). Krämerseelen, die nur noch auf Gewinn und Gelderwerb sinnen, taugen nicht für das Reich Gottes. Aber auch jenes ängstliche Sorgen und Schaffen, das den Menschen zum Sklaven der Arbeit macht, ist mit dem Bewußtsein der Gotteskindschaft unvereinbar. Schon die Vögel des Himmels und die Blumen des Feldes müßten solche Sklaven der Arbeit beschämen. Es bedarf immer und immer wieder der religiösen Einstellung, wenn Arbeit und Leben ihren Wert, d. h. ihren Ewigkeitssinn, behalten sollen. Steht die Arbeit im Dienste des Lebens, dann das Leben im Dienste Gottes. So bleibt es das Erste und das Letzte, was Jesus über die Arbeit zu sagen hat: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dazugegeben werden" (Matth. 6, 33). Dabei ist es an sich völlig gleichgültig, ob die Lebensbedürfnisse und damit auch die Arbeitsgebiete zu verschiedenen Zeiten größer oder geringer sind. Entscheidend ist, daß jede Kultur, die primitivste und die höchst entwickelte, mittelbar oder unmittelbar, den Zwecken des Gottesreiches untergeordnet bleibt.

Die Frucht der Arbeit ist der Besitz. Wo man diesen bekämpft, wird auch die Arbeit entwertet. Beide sind innerlich und notwendig verbunden. Über den Besitz und, was damit gegeben ist, über Reichtum und Armut hat Jesus häufig gesprochen. Die meisten dieser Jesusworte hat Lukas aufbewahrt. Das ist natürlich nicht zufällig. Spiegelt sich doch gerade in der Lukasüberlieferung die gedrückte soziale Lage der Urgemeinde am deutlichsten wider. Die Armut der ersten Christen in Jerusalem macht es begreiflich, daß sich gerade hier so manches Jesuswort tief in die Erinnerung eingrub, das die Wertlosigkeit des Reichtums und die Seligkeit der Armut verkündete. Es handelte sich ja um Trostworte, die man natürlich dort am besten verstand und würdigte, wo man ihres Trostes am meisten bedurfte.

Aber nirgends liegt eine Mißdeutung Jesu näher als hier, wo es sich um die Seligpreisungen der Armut handelt. Ehedem haben

die Zeitgenossen des Herrn seine Güte gegen die Sünder verdächtigt: „Er ist der Zöllner und Sünder Geselle!“ Heute mißdeutet man seine Liebe zu den Armen: Jesus war ein sozialpolitischer Agitator! Der Unverstand jener ist so groß wie die Urteilslosigkeit dieser; Jesus war weder das eine noch das andere.

Freilich klingt aus dem Evangelium eine besondere Liebe Jesu zu den Armen. „Den Armen wird das Evangelium gepredigt“: das gehört zu den Kennzeichen des Gottesreiches. Aber diese Bevorzugung der Armen hat nichts Überraschendes; sie erklärt sich nicht bloß aus der Güte und dem Mitleid des Herzens Jesu; sie hatte noch einen besondern Grund in der Eigenart der sozialreligiösen Verhältnisse. Es gibt vielleicht im ganzen Pharisäismus nichts Bedenklicheres als seine Härte und Verachtung gegen die ärmeren Volksklassen, gegen „das Volk im Lande“. Die Bestimmungen, die der Talmud in dieser Beziehung aufstellt, sind so hartherzig, daß man nicht glauben möchte, sie seien jemals befolgt worden. Den Gesetzestreuen war jeder Verkehr mit dem „Volk im Lande“ untersagt. Man durfte bei ihm nicht kaufen und nicht verkaufen, durfte ihm weder Unterkunft gewähren noch solche bei ihm nehmen; schon das unreine Gewand des armen Mannes befleckte die Gesetzesreinheit des Pharisäers. Nicht einmal in Zeiten der Not und Teuerung sollte man diesem „Volk im Lande“ zu Hilfe kommen. Am wenigsten konnte vor seinen unreinen Ohren das Gesetz verkündigt und erklärt werden. Ist es solchen unmenschlichen Grundsätzen gegenüber verwunderlich, daß Jesus das Evangelium zuerst als Botschaft für die armen, verachteten und unterdrückten Volksschichten bezeichnete? Aber es handelte sich hier nicht etwa um einen Kampf „für das Proletariat“. Das galiläische Landvolk bestand keineswegs aus Proletariern, wie man behauptet hat. Diesen ärmeren Volksklassen, für die Jesus eintrat, standen nicht etwa „die Reichen“ gegenüber — den reichen Zöllnern erging es nicht anders als dem „Volk im Lande“ —, sondern die hartherzigen, gesetzesstolzen Pharisäer. Und es ist weiter beachtenswert, daß Jesus seiner Vorliebe für die Armen niemals in Anklagen

gegen die Reichen als solche Ausdruck verlieh. Soziale Gesinnung und Feindseligkeit gegen Besitz und Besitzende war für ihn keineswegs dasselbe.

Aber Jesus wollte, daß man auch Besitz und Reichtum unter den höchsten Gesichtspunkt des Gottesreiches stellte. Im Lichte der Ewigkeit verschwindet der Unterschied von reich und arm, von hoch und niedrig. Wer anders denkt, ist in Jesu Augen ein Tor. Drastisch redet das Gleichnis vom törichten Reichen: „Du Tor, noch heute nacht wird man deine Seele von dir fordern!" (Luk. 12, 20.) Was sollen auch Schätze, „die doch Rost und Motten verzehren"? (Matth. 6, 19 20.) Am besten ist in jedem Falle das kindliche Gottvertrauen, das sich auf Gottes Güte verläßt und deshalb niemals Mangel leidet (Matth. 6, 32. Luk. 22, 35). Der Reichtum ist nach Jesu Meinung eine Gefahr, der zahllose Menschen erliegen. „Wie schwer ist es doch, daß ein Reicher in das Himmelreich eingeht!" „Wo unser Schatz ist, da ist auch unser Herz!" (Matth. 19, 23 u. Par.; 6, 21.) Jesus spricht hier Erfahrungstatsachen aus, kein unabänderliches Naturgesetz. Aber es ist doch der gewöhnliche Lauf der Dinge: der Reiche wird zum Sklaven seines Geldes, zum Diener des Götzen Mammon (Matth. 6, 24). Den Reichen der letzten Art, den satten Herrenmenschen, gilt sein furchtbares Wehe: „Sie haben ihren Trost dahin!" (Luk. 6, 24.)

Aber der Reichtum ist nicht bloß eine Gefahr für die Gottesliebe. Er bedeutet nicht selten den Tod der Nächstenliebe. Der Reichtum kann, wie das Gleichnis vom reichen Prasser zeigt, unbarmherzig und empörend hart machen (Luk. 16, 14 ff.). Geiz war nicht die letzte Ursache für die Verstocktheit und die Heuchelei der Pharisäer (Matth. 23, 14). Jesus hat die gefährlichen Seiten des Reichtums nur flüchtig gestreift; aber es wird deutlich genug, was er gemeint hat. Die meisten seiner Zuhörer werden weniger oder doch nur mäßig begüterte Leute gewesen sein; und nichts lag ihm ferner, als die niedern Instinkte des Klassenhasses durch seine Warnungen vor dem Reichtum zu entfesseln.

Auch hier gibt nicht die Sache an sich, sondern die Gesinnung den Ausschlag. Was Jesus verurteilte, war nicht der Reichtum als solcher, sondern die falsche Anhänglichkeit an das irdische Gut. Die Seele soll frei sein für das Reich Gottes. Wird der Reichtum zur Fessel, so muß man ihn wegwerfen. „Geh und verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, und dann folge mir nach!" (Matth. 19, 21. Luk. 12, 33.)

Damit ist auch die Stellung Jesu zur Armut bestimmt. Jesus war kein Ideolog, und von einem sozialistischen Zukunftsstaate hat er nicht geträumt. Er wußte, daß es unmöglich ist, die Güter und Lasten dieses Lebens gleich zu verteilen. „Arme werdet ihr allezeit bei euch haben!" Er wußte, daß der Unterschied von arm und reich, der Gegensatz zwischen Glück und Unglück, von Mangel und Überfluß, von Luxus und Entbehrung, von Satten und Hungernden niemals aus dieser Welt verschwinden würde. Sonst müßten die Menschen anders sein, als sie wirklich sind. „Ihr, die ihr böse seid", das ist die unabänderliche Voraussetzung, mit der Jesus gerechnet hat. Aber wenn selbst die Menschen anders wären — und sie sollen gewiß besser werden —, so sind es die Zustände noch lange nicht. Die Verhältnisse des Lebens sind mächtiger als der gute Wille des einzelnen. Könnte auch die menschliche Selbstsucht aus der Welt verschwinden, so blieben doch die Verschiedenheiten von Persönlichkeit und Charakter, von geistigen und leiblichen Bedürfnissen, von Anlagen und Fähigkeiten, bliebe der Gegensatz zwischen Schwäche und Kraft, zwischen Krankheit und Gesundheit, zwischen Fleiß und Bequemlichkeit, bliebe der Wechsel von glücklichen und unglücklichen Umständen, von hemmenden und fördernden Naturgeschehnissen, bliebe mit einem Wort die bunte Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens. Was heute gleich wäre, würde morgen ungleich sein, und was eben noch die höchste Gerechtigkeit scheint, würde im nächsten Augenblick die höchste Ungerechtigkeit sein. Das kommunistische Ideal vergißt, daß die Gesetze des Lebens und der Natur stärker sind als menschliche Kraft, vergißt vor allem, daß der Mensch keine Maschine, sondern eine freie, sittliche Per-

sönlichkeit ist. Darum gibt es keinen größeren Gegensatz als Kommunismus und Evangelium. Was sie trennt, ist der Gegensatz zweier Weltanschauungen. Für die materialistische Weltbetrachtung ist das irdische Gut Selbstzweck. Darum erscheint die Armut unter allen Umständen als Unglück, als das größte und einzige Unglück. Für Jesus gibt es kein absolutes Gut außer Gott. Wer ihn besitzt, ist in der Armut reich, und wer ihn nicht besitzt, ist im Reichtum arm. Die kostbare Perle des Gottesreiches überragt alle Erdengüter. In diesem Lichte betrachtet, kann die Armut selbst erstrebenswert sein. Sie ist das freilich nicht um ihrer selbst willen, sondern um der innern Freiheit willen, die sie gewährt, um der weltüberlegenen Gesinnung willen, mit der man sie trägt. Das ist die Armut im Geiste, von der Jesus gesprochen hat: „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich" (Matth. 5, 3).

Aber die Hochschätzung der Armut um der Freiheit der Seele willen bedeutet keine grundsätzliche Entwertung des Besitzes. So ernst Jesus vor den Gefahren des Reichtums gewarnt hat, so wenig hat er den Besitz als solchen verurteilt. Die Armut um der Armut willen hat er nicht gepredigt. Er hat auch keineswegs eine vernünftige Sorge um Hab und Gut verbieten wollen. Er duldete sogar, daß die Almosen, die er und die Seinen erhielten, in einer besondern Kasse für kommende Notfälle aufbewahrt wurden (Joh. 13, 29). Wenn es trotzdem nur wenige Jesusworte gibt, die über den Besitz und sein Recht handeln, so erklärt sich das wieder aus der Selbstverständlichkeit solcher Dinge. Man darf sich keineswegs vorstellen, als habe es der Herr nur mit Armen und Besitzlosen zu tun gehabt. Das „Lumpenproletariat von Jerusalem" und die „Zwergbauern von Galiläa", von denen man gesprochen hat, existieren nur in der Phantasie sozialistischer Scheinwissenschaft. Galiläa war ein fruchtbares Land. Flavius Josephus[18] schildert den blühenden Zustand seiner Städte und Dörfer. Drückende Armut konnte hier nur die Ausnahme gewesen sein. Auch in seiner nächsten Umgebung hat der Herr eine gewisse Wohlhabenheit angetroffen. Johannes und Jakobus waren

die Söhne eines begüterten Fischers. Petrus besaß in Kapharnaum ein Haus, und der Zöllner Levi zählte sicher nicht zu den Armen.

Überhaupt verkehrte der Herr mit reich und arm in gleicher Weise. Das Haus zu Bethanien, das ihn und die Seinigen oftmals als Gäste empfing, gehörte keiner armen Familie. Nikodemus und Joseph von Arimathäa, die zu seinen geheimen Anhängern zählten (Joh. Kap. 3. Matth. 27, 59. Mark. 15, 43), waren vornehme, wohlhabende Leute. Zwar konnte der Herr mit unendlicher Geringschätzung von dem ungerechten Mammon sprechen; aber er dachte hier nicht an den Besitz überhaupt, sondern an die Ungerechtigkeit und Verkehrtheit, die dem Gelderwerb in vielen Fällen anhaftet. Daß ihm ein gerechter Besitz nicht in jedem Falle als gleichgültig und wertlos erschien, lassen seine Gleichnisse wenigstens mittelbar erkennen. Die „Treue im Kleinen", die er einschärfte, bezieht sich auch auf die Treue in der Verwaltung irdischer Güter (Luk. 16, 10); die nutzlose Verschwendung hat Jesus ebenso bestimmt verurteilt, wie er Verantwortlichkeitssinn und Pflichtgefühl gegenüber dem anvertrauten Gute gefordert hat (Luk. 15, 8 13. Matth. 25, 26 f.). Auch das irdische Gut konnte ihm wertvoll sein, wenn es im Dienste eines gottgewollten Lebenszweckes verwendet wurde.

Der größte dieser Zwecke ist wiederum die Liebe. An keinem andern Punkt zeigt sich der soziale Charakter des Evangeliums deutlicher als in der Art, wie das Recht des Besitzes durch das Gebot der Liebe verklärt wird. „Gib dem, der dich bittet!" (Mark. 5, 42.) „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!" (Luk. 16, 9.) Erst, wo das Eigentum aus freier Güte in den Dienst der Mitmenschen gestellt wird, wo man Gutes tun nicht als etwas Besonderes und Außerordentliches anpreist, wo man jede Liebestat als Dienst Jesu will und begreift, wo man sich nicht so sehr als Besitzer denn als Verwalter des irdischen Gutes weiß: dort ist Jesu Absicht erfüllt und verstanden worden: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Matth. 25, 40).

Jesus hat also nicht daran gedacht, die natürliche Gesellschafts-

und Wirtschaftsordnung aufzuheben; aber er hat eine neue Gesinnung gelehrt, die ihre Schäden heilt. Er kam nicht, um die Armut aus der Welt zu schaffen; aber er hat sie durch sein Beispiel geheiligt und durch seine neue Verkündigung geadelt. Die religiöse Bewertung der Armut und des Reichtums einerseits und die religiöse Begründung der Liebespflicht anderseits ist die weltgeschichtliche soziale Tat des Evangeliums. Nicht der Zwang einer äußern Ordnung, sondern der neue Geist der Liebe soll Welt und Gesellschaft erneuern, der Geist jener Liebe, die sich an dem Wort entzündet hat: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan!" —

Die Keimzelle der Gesellschaft ist die Familie. Jesus hat auch die Familie geheiligt und verklärt. Bis zu seinem dreißigsten Jahre lebte er in ihrem Schoße und war seinen Eltern untertan. Das ist das einzige, was wir über seine Jugend wissen. Aber dieses Beispiel hat das Ideal christlichen Familienlebens in die Welt gestellt. Nie ist das altehrwürdige Wort des Dekalogs: „Du sollst Vater und Mutter ehren!" den Menschen so eindringlich vor Augen geführt worden als in Jesu Beispiel. Die natürliche Pflicht der kindlichen Pietät erhielt eine geheimnisvoll erhabene Weihe durch die Tatsache, daß Gottes eingeborener Sohn sie geübt hat.

Die Familie gründet in der Ehe. Daß Jesus das eheliche Verhältnis heiligte und ihm seine verlorene Würde zurückgab, war die entscheidende Tat, der die menschliche Gesellschaft ihre Erneuerung verdankt. Erst das Christentum hat mit dem Gedanken Ernst gemacht, daß die Ehe Gottesordnung und darum ein heiliges, sittlich wertvolles Verhältnis sei. „Habt ihr nicht gelesen, daß Gott, der den Menschen schuf, ihn als Mann und Weib geschaffen hat? und daß er sprach: So wird denn der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden zwei in einem Fleische sein? . . . Was also Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" (Matth. 19, 4—6). So ist die Ehe mehr als ein äußeres Rechtsverhältnis; sie ist eine göttliche Verbindung, eine von Gott gestiftete

Gemeinschaft. Aber Gottes Taten sind Heils- und Gnadentaten. Sie sollen es nach Jesu Absicht erst recht in der messianischen Heilsordnung sein. Darum ist auch in dem beginnenden neuen Gottesreich keine Auflösung der Ehe mehr denkbar. „Wer immer sein Weib verläßt und eine andere nimmt, der begeht mit ihr Ehebruch" (Matth. 19, 9). Verträge, die Menschen schließen, können auch Menschen wieder lösen. Aber eine von Gott gegründete Lebens- und Gnadengemeinschaft ist unvergänglich. Diese religiös-sittliche Auffassung der Ehe als göttlicher und in der messianischen Heilszeit vollendeter Gottesordnung mit der daraus begründeten Forderung ihrer Unauflöslichkeit ist das Größte in der sozialethischen Verkündigung Jesu. In dieser neuen Auffassung und Forderung vollzog sich die größte soziale und sittliche Reform der Weltgeschichte. Die Kirche hat deshalb den Herrn besser verstanden als Luther, wenn sie in der Ehe nicht „ein rein weltlich Ding", sondern in ihrer Unauflöslichkeit das Siegel ihrer Sakramentalität erblickte.

Aber die Heiligkeit der Ehe fordert nicht bloß äußere Unauflöslichkeit; sie fordert auch die höchste Reinheit und Keuschheit der Gesinnung. „Wer die Frau seines Nächsten ansieht, um ihrer zu begehren, hat die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen" (Matth. 5, 28). Auch hier zeigt es sich mit aller Deutlichkeit, daß die Ehe unendlich mehr ist als ein bloßes Rechtsverhältnis. Sie wurzelt in dem sittlichen Charakter der Persönlichkeit. Sie ist die einzig würdige Geschlechtsverbindung, wie sie dem Adel des Geistes entspricht. Darum kennt Jesus neben der Ehe nur noch die unbedingte Jungfräulichkeit (Matth. 19, 19 ff.). Entweder das eine oder das andere; ein Mittleres gibt es nicht. Das waren seine Grundsätze. Sie bildeten den Ausgangspunkt für eine vollkommene neue Betrachtungsweise dieses ganzen Lebensgebietes.

Die neue Auffassung des ehelichen Verhältnisses, die Jesus gebracht hat, gab auch der Frau ihre verlorene Würde und Gleichberechtigung mit dem Manne zurück. Was die Frau in ihrer gesellschaftlichen Stellung heute bedeutet, das verdankt sie ausschließlich

dem Evangelium. Das alles ist schon so oft gesagt worden, daß es kaum wiederholt zu werden braucht. Nur daran soll erinnert werden, wie besonders der christliche Jungfräulichkeitsgedanke die neue Wertschätzung der Frau besiegelt hat. Das Ideal gottgeweihter Jungfräulichkeit gab der Frau nicht bloß einen neuen Beruf; es eröffnete ihr nicht bloß vollkommen neue, ihr innerstes Wesen erfüllende Lebensaufgaben: es offenbarte auch die ganze Hoheit und Würde der erlösten weiblichen Natur und die ungeahnten Tiefen ihrer sittlichen Kraftquellen.

Mit der Hochschätzung der Ehe und der Frauenwürde ist die Hochschätzung des Kindes und der Kindesseele von selbst gegeben. Es geschah wohl nicht zufällig, daß Matthäus und Markus die Erzählung der Kindersegnung unmittelbar auf die Belehrung über die Ehe folgen lassen (Matth. 19, 13 ff. Mark. 10, 13 ff.). Die Heiligkeit der Ehe empfängt im verkörperten Gottessegen des Kindes Siegel und Bestätigung. Wie oft und eindringlich hat der Herr gerade von dem Kinde und der Kindesseele gesprochen! Man hat mit Recht das Wort „von dem Kinderschutzgesetz des Evangeliums" geprägt. Jesus hat einen besondern Segen und eine besondere Verheißung für die Kinder: „Lasset die Kleinen zu mir kommen; denn ihrer ist das Himmelreich!" Er hat aber auch einen besondern Segen für die Kinderfreunde, für diejenigen, die sich eines Kindes um seinetwillen in Liebe annehmen: „Wer eines von den Kleinen aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf!" (Luk. 9, 48.) Auch das ist eines der Schöpferworte des Evangeliums; es hat die christliche Jugendpflege und Jugendfürsorge aller Jahrhunderte befruchtet. Man braucht nicht erst an die grausige Kinderverachtung des Heidentums zu erinnern, um seine ganze Bedeutung zu verstehen. Aber das Kinderschutzgesetz des Evangeliums enthält nicht bloß Segensworte, sondern auch eines der furchtbarsten Drohworte, die Jesus gesprochen hat: „Wer eines dieser Kleinen, die an mich glauben, ärgert, dem wäre es besser, wenn ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in die Tiefen des Meeres versenkt würde" (Matth. 18, 6 u. Par.). Es gibt nur noch einen Ausspruch, der sich

mit diesem an Schärfe vergleichen läßt. Das ist Jesu Urteil über den Verräter: „Wahrlich, besser wäre es jenem Menschen, er wäre nicht geboren" (Matth. 26, 24). Diese Zusammenstellung zeigt, wie furchtbar ernst es Jesus mit seiner Drohung genommen hat, und daß ihm jede Kindesseele heilig galt wie seine eigene Person, wie sein eigenes Leben[19].

Wir fassen die großen Gesichtspunkte in der sittlichen Forderung Jesu zusammen. Im Mittelpunkt steht das Ideal der gottverbundenen Persönlichkeit. Das Evangelium will die höchste Freiheit des Geistes im Dienste Gottes und des Nächsten. Gott allein ist Lebensgrund, Vorbild und letztes Ziel der christlichen Persönlichkeit. Im Gegensatz zu dem formalen, legalistischen Charakter der jüdischen Ethik ist die christliche Sittlichkeit gotterfüllte und gottverpflichtete Gesinnung.

Dem entspricht der hohe Ernst der sittlichen Forderung. Die Würde der gottverbundenen Persönlichkeit bedingt die höchste Freiheit der Seele gegenüber der Welt und den irdischen Dingen. Jesus hat keine pessimistische Weltflucht gepredigt; aber er verlangt einen sittlichen Heroismus, der mehr ist als schwächlicher Verzicht. Es ist viel zu wenig, wenn man sagt, das Evangelium sei weltflüchtig. Es ist weltüberwindend. Wohl hat Jesus auch die menschliche Schwachheit nicht unterschätzt; er war voll Milde gegen die Sünder. Aber mit der Sünde hat er es bitter ernst genommen. Sie gilt ihm als absoluter Unwert; denn sie löst die Seele aus ihrem Lebensgrunde, bedeutet die Vernichtung alles wahren, persönlichen Lebens.

Das Persönlichkeitsideal des Evangeliums ist aber nicht rein individualistisch. Am Bewußtsein der gemeinsamen Gotteskindschaft entzündet sich der christliche Gemeinschaftsgeist. Das Merkmal der Jünger Jesu ist die Liebe, die opferbereite Hingabe an den Dienst des Nächsten. Wohl macht diese Liebe auch das Recht nicht überflüssig. Jesus hat die natürliche Gesellschafts- und Wirtschafts-

ordnung überall vorausgesetzt. Die menschlichen Rechtsordnungen sind für ihn Gottesordnung und darum sittlich wertvoll. Aber diese Ordnungen empfangen erst ihre Weihe aus dem Geiste der Gotteskindschaft, der ihren Bestand und ihre Fruchtbarkeit verbürgt. Je mehr die Forderungen des christlichen Persönlichkeitsideals verwirklicht werden, um so mehr wird auch das neue Gemeinschaftsbewußtsein die äußere Rechtsordnung beseelen und ihren Bestand sicherstellen.

III. Die messianische Stiftung

8. Die neue Gemeinschaft

Für viele ward heute der Gemeinschaftsgedanke wieder neu entdeckt. Auch die Kirche ist ihnen zum ersten Male als konkrete Wirklichkeit Erlebnis geworden. Für das katholische Verständnis des Evangeliums bedurfte es einer solchen Entdeckung nicht. Denn Gemeinschaftsgedanke und Gemeinschaftsgeist waren im katholischen Leben niemals verloren gegangen. Die individualistisch gedeutete Formel: „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott", ist die Errungenschaft der reformatorischen Frömmigkeit. Weder Augustin noch die katholische Mystik des Mittelalters haben sie in diesem Sinne gekannt. Daß alle christliche Heilsgewißheit auf dem rein subjektiven Heilserlebnis gründen, und daß alle persönliche Heilsaneignung von der sichtbaren Gemeinschaft unabhängig sein müsse, ist das Grunddogma der Reformation.

Dieser einseitige Individualismus ist dem Evangelium Jesu wesensfremd. Das ist gerade das Wunderbare an der neuen Botschaft, daß sie keine Einseitigkeit und keine Beschränktheit aufweist, daß sie das ganze Menschenwesen in allen seinen Beziehungen, daß sie Persönlichkeit und Gemeinschaft in gleicher Weise umfaßt. Man hat das Evangelium als die Botschaft von der neuen Persönlichkeit gepriesen; mit demselben Recht kann man es als die Verkündigung eines neuen Gemeinschaftslebens kennzeichnen. Das Evangelium erfaßt den ganzen Menschen in seiner lebendigen Wirklichkeit; darum will es auch den Geist einer neuen Gemeinschaft.

Wenn aber das Evangelium schon die irdischen Gemeinschaftsbeziehungen aus dem Geiste der neuen Innerlichkeit heraus umschafft und verklärt, wird es da nicht in erster Linie das religiöse Gemein-

schaftsleben vertieft und vervollkommnet haben? Wird es dem religiösen Gemeinschaftsbedürfnis nicht einen ganz neuen, unendlich vollkommeneren Ausdruck verliehen haben, als es die vorchristliche Welt vermochte? Eine unbestreitbare Tatsache beweist, daß dem wirklich so ist: das Gottesreich, das Jesus verkündet hat, kam in der konkreten Wirklichkeit der Kirche. Aus dem neuen religiösen Gemeinschaftsgeist kam eine neue, eigene religiöse Gemeinschaftsform.

Die jüdische Religion hatte den Gemeinschaftsgedanken stark, vielleicht zu stark betont. Aber noch deckten sich religiöse und bürgerliche Gemeinschaft vollständig; beide fanden in einer und derselben Gemeinschaftsform ihren Ausdruck. Das Judentum war niemals Kirche, sondern Theokratie. Darin lag die große Gefahr der Veräußerlichung, die Gefahr, daß das Allerpersönlichste und Innerlichste in irdischen Machtbestrebungen und in rein weltlichen Interessen erstarren mußte.

Erst mit Jesus ist das unerhört Neue in die Welt gekommen: die Emanzipation der religiösen Gemeinschaft von der weltlichen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!" (Joh. 18, 36.) Darin war die grundsätzliche Selbständigkeit des religiösen Gemeinschaftslebens und seine Unabhängigkeit von jeder weltlichen Gemeinschaftsform mit aller Bestimmtheit verkündet. Mit dem politischen Messiasgedanken hatte Jesus auch den politischen Reichsgedanken und das alte theokratische Ideal ein für allemal abgetan.

Das war die folgenschwerste Tat des Evangeliums. Ihre Wirkungen sind unübersehbar. Sie war der Anfang einer neuen Weltordnung. Ohne sie gäbe es kein Christentum; denn sie allein ermöglichte den Universalismus des christlichen Gedankens.

Man hat freilich die zweifelnde Frage gestellt, ob Jesus diese gewaltigen Wirkungen vorausgesehen und beabsichtigt habe. Halte sich doch seine eigene Wirksamkeit in den engen Schranken des Judentums! Zwar habe ihn das vierte Evangelium zum Weltheiland gemacht; aber die synoptischen Evangelien sähen in ihm den jüdischen

Messias. Diese Auffassung beruft sich auf eine an sich richtige Beobachtung: die Wirksamkeit Jesu verläuft äußerlich im jüdisch-nationalen Rahmen. Aber sie übersieht ein anderes vollständig: den universalistischen Charakter aller seiner Lehren, Forderungen und Verheißungen. Ob jemals ein unbefangener Bibelleser von Jesu Aussprüchen den Eindruck empfing, das alles sei nur für die jüdischen Zeitgenossen des Herrn gesagt? Sind etwa das Vaterunser, die Aufforderung zur Nachfolge Jesu, die Forderung der besseren Gerechtigkeit, die Verheißungen der Bergpredigt in national-jüdischer Beschränktheit gedacht und gesprochen? Fast zwei Jahrtausende haben das Gegenteil erkannt und erlebt. Diesen Erfahrungsbeweis wird kein Sophisma entkräften.

Der Universalismus Jesu bedeutet freilich keinen jähen Bruch mit der früheren heilsgeschichtlichen Entwicklung. Darum ist auch die Frage: Weltheiland oder jüdischer Messias? von vornherein falsch gestellt. Für Jesus gab es nur die Synthese: Messias im Sinne der prophetischen Verheißungen und darum auch Weltheiland. Das will besagen, daß er die religiöse Vorzugsstellung Israels als gegebene Tatsache anerkannte. Israel war Träger der Verheißungen; durch seine Vermittlung sollten die Heiden das Heil erlangen. Ihm mußte die Botschaft vom Reiche zuerst gepredigt werden, erst nach und durch Israel den Heiden.

Das war die gottgewollte Heilsordnung, der sich Jesus unterwarf. Darum wandte sich seine eigene Wirksamkeit zunächst an seine Volksgenossen, und er wollte, daß es seine Jünger fürs erste ebenso hielten. Als er seine Apostel das erste Mal aussandte, gab er ihnen ausdrücklich die Weisung, die Straßen der Heiden und die Dörfer der Samariter nicht zu betreten (Matth. 10, 5 f. 23). Damals war noch die Ernte groß in Israel und der Arbeiter im Weinberg nur wenige. Man braucht auch das Selbstverständliche nicht eigens zu betonen, daß Jesus mit der ganzen Glut seiner Seele die Missionsarbeit an seinem Volke aufnahm, und daß er nichts sehnlicher wünschte, als gerade Israel der messianischen Segnungen teilhaftig zu machen.

Der Herr war gewiß kein empfindungsloser Stoiker, dem Heimat, Familie und Stammesgenossen gleichgültig geblieben wären. Mutter, Brüder und Schwestern waren ihm freilich alle, die seinen Willen taten; aber daß sein Herz in besonderer Liebe für die Seinen schlug, für sein Volk, für die Heilige Stadt, dafür zeugt nicht bloß manches Wort, das er geredet, sondern auch die Tränen, die er über den Untergang Jerusalems geweint hat. Von seinem unermüdlichen Liebeswerben um sein Volk hat er selber gesprochen: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küchlein, du aber hast nicht gewollt!" (Luk. 13, 34 u. Par.) Diese warme, hingebende Volks- und Vaterlandsliebe gehört zu den uns am meisten vertrauten Zügen in Jesu Charakterbild.

Und doch hinderte diese Liebe nicht den hohen Flug seiner weltweiten Seele. Israel zuerst, aber nicht Israel allein! Von Anfang an liegt die ganze Welt in der Blickweite Jesu. Darum seine völlig unpolitische Art, die ihn zu den messianischen Erwartungen der Zeitgenossen in Gegensatz brachte; darum der ganz überzeitliche Charakter seines neuen Persönlichkeitsideals; darum die universalistische Grundstimmung seiner Gottesreichgleichnisse. Schon das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen besagt alles: „Der guten Samen sät, ist der Menschensohn, und der Acker ist die Welt" (Matth. 13, 37 f.). Bereits in der Bergpredigt steht das bedeutsame Wort: „Ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt!" (Matth. 5, 14.) Und was wollen die Gleichnisse vom Sauerteig und vom Senfkörnlein anderes verkünden als den weltüberwindenden und weltgewinnenden Heilscharakter der neuen Botschaft? Demgemäß war das persönliche Verhalten Jesu den Heiden gegenüber von Anfang an freundlich und hilfsbereit, wenn er auch im Prinzip daran festhielt, daß er zuerst zu den Kindern des Hauses Israel gesandt sei, und wenn er auch die Heidenmission nicht als seine *persönliche* Aufgabe, sondern als die seiner Jünger betrachtet hat (Matth. 15, 24).

Und mehr noch als das: Jesus hat von vornherein mit der Tatsache gerechnet, daß er schließlich sein Lebenswerk trotz all seines

Liebeswerbens ohne und gegen Israel durchsetzen müsse. Das gehört zu den bittersten Erfahrungen seines Lebens, daß er das neue Gottesreich ohne das alttestamentliche Gottesvolk, wenigstens ohne dieses Volk in seiner Gesamtheit, werde begründen müssen. Dennoch hat er diesem Furchtbaren fest und ruhig ins Auge gesehen. Er verkündete bestimmt: Wenn die jüdische Theokratie in sich zusammenstürzt und wenn die Heilige Stadt dem Untergang verfällt, dann wird erst das Gottesreich in Kraft kommen. Das Gottesreich wird dann von Israel genommen und einem andern Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt (Matth. 21, 43). Israel gleicht dem verfluchten Feigenbaume, an dem Jesus vergebens nach Früchten suchte (Matth. 21, 19 u. Par.). Es gleicht den zur Hochzeit Geladenen, welche die Knechte des Gastgebers getötet haben. Aber der Herr wird die Mörder bestrafen und ihre Stadt in Brand stecken (Matth. 22, 7). An Stelle der zuerst Geladenen werden die Heiden — das sind diejenigen, welche auf den Straßen stehen — in das messianische Reich eingeführt. Und wenn dereinst die Kinder des Reiches hinausgeworfen werden, dann werden viele vom Aufgang und Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen (Matth. 8, 11).

Das war eine tragische Wendung der Dinge: die Heiden an Stelle Israels! Nur darf man das nicht so verstehen, als habe erst das Versagen Israels den Blick Jesu von seinem Volke weg auf die Heiden gelenkt. Was Jesus bis zuletzt wünschte und wofür er alle seine Kräfte einsetzte, war die Erfüllung des freilich bedingten göttlichen Heilsplanes, wie ihn die Propheten verkündet hatten: das Reich für Israel zuerst und durch Israel den Heiden! Was er aber von vornherein als das tatsächliche Ergebnis seines Wirkens erkannte, das war die schmerzliche Gewißheit: die Heiden an Stelle Israels.

Der Universalismus Jesu brach jedenfalls mit Anschauungen, die eine Tradition von Jahrhunderten geheiligt hatte. Was bisher als Vorrecht eines einzigen Volkes galt, wird jetzt das Erbteil der ganzen Welt. In Sachen der Religion bedeutet die nationale Zugehörigkeit nichts mehr, die Einzelseele alles. So wird der Universa-

lismus auch zum recht verstandenen religiösen Individualismus. Das Gottesreich hört auf, eine nationale Theokratie zu sein und wird statt dessen zur Gemeinschaft der erlösten Seelen[1].

Aber hier stellt sich uns die entscheidende Frage: Muß diese katholische Weltgemeinschaft notwendig Kirche sein? Jesus hat die Religion von der nationalen Gemeinschaft befreit. Hat er ihr eine neue, religiöse Gemeinschaftsform dafür gegeben? Man hat diese Frage oft und mit großer Bestimmtheit verneint. Die Religion bedürfe überhaupt keiner rechtlichen Formen, keiner Hierarchie, keines Dogmas, keiner feststehenden Riten. Das alles sei unevangelisch. Jesus habe es nicht gestiftet und nicht einmal gewollt.

Beginnen wir mit einem selbstverständlichen Zugeständnis: Jesus hat die katholische Weltgemeinschaft nicht wie einen Verein gegründet. Er hat nicht irgend eine beliebige äußere Organisation geschaffen, in die wir eintreten sollen. Die Kirche ist überhaupt nichts Willkürliches, nichts Zufälliges, nichts rein von außen her Bestimmtes; sie ist auch in ihrer sichtbaren Gestalt etwas innerlich Bedingtes: die übernatürliche Lebensform der erlösten Menschheit.

Wir sahen, das Gottesreich ist das göttliche Leben der Seele. Und dieses Leben ist nicht das Vorrecht einzelner Menschen oder eines einzigen Volkes. Es bestimmt die Wesensart der gottergriffenen Menschheit als solcher. In höherem Sinne als die Gemeinsamkeit der Natur schließt diese Gemeinsamkeit göttlichen Lebens die Menschen zu einer neuen Einheit zusammen. Diese Einheit offenbart sich freilich zunächst in der Gemeinschaft weniger. Wir können heute noch jene Gemeinschaft genau bestimmen, in der sich die erlöste Menschheit zum ersten Male darstellte. Es war die kleine Schar der Apostel und Jünger, die sich um Jesus gesammelt hatte. Ihre Zahl war mehr als bescheiden; aber sie war ihrer Natur nach Weltgemeinschaft. Denn sie war bestimmt und bereit, die ganze Welt in die Gemeinsamkeit des eigenen Lebens aufzunehmen.

Aber diese Gemeinschaft ist doch von Anfang an eine festgeschlossene

Gruppe, eine auch nach außen hin deutlich erkennbare Einheit. Und wenn irgend etwas aus dem Evangelium sichersteht, dann ist es die Tatsache, daß Jesus die Seinigen als eine solche Einheit betrachtet und gewollt hat. Daß „alle eins seien", wie er selber mit dem himmlischen Vater eins ist, war das Abendgebet seines Lebens (Joh. 17, 1—21). Seine Jünger sind eine einzige große Familie, sie sind seine Brüder und Schwestern, Kinder desselben Vaters, dessen Willen sie tun (Matth. 12, 49; 5, 45 48). So verständlich, so innig, so lebendig ist diese Gemeinschaft, daß sie die liebsten Bande der Natur, Familie und Heimat, zu ersetzen vermag (Matth. 19, 27 29). Jesus hat zahlreiche Bilder gebraucht, um diese neue Gemeinschaft seiner Jünger als eine festgeschlossene Einheit zu kennzeichnen. Das Bild von der einen Herde und dem einen Hirten, das Bild von den Küchlein, die unter den Flügeln der Henne versammelt sind, das Bild vom Hochzeitsmahl, das alle in Liebe und Freude vereinigt, und manche Gottesreichgleichnisse gehören hierher. Als stehende Formel empfinden wir heute das Wort: ἐκκλησία, mit dem Jesus die neue Gemeinschaft hin und wieder bezeichnet hat (Matth. 16, 18; 18, 17). Doch darf man es nicht ohne weiteres mit dem Begriff „Kirche" gleichsetzen. Das Wort begegnet schon in der Septuaginta als die Übersetzung des aramäischen k'nischtha und bezeichnet dort die Versammlung der Juden an einem bestimmten Orte. Ähnlich verwendet es die Apostelgeschichte in der Rede des hl. Stephanus (Apg. 7, 38). Ἐκκλησία heißt hier das jüdische Volk, das mit Moses in der Wüste versammelt war. Jesus stellt nun dem alttestamentlichen Gottesvolk, der Gemeinschaft der vorchristlichen Heilsberufenen, die neue Gemeinschaft der von ihm Berufenen gegenüber. Damit war deutlich ausgesprochen, daß das Gottesreich nicht ein bloßes Nebeneinander von Einzelpersonen, sondern eine geschlossene Einheit sei, deren Glieder miteinander und füreinander leben und wirken sollen.

Was aber dieser Einheit ihre äußere Form und Geschlossenheit gab, war ihr Verhältnis zu Jesus. Sie erkannte in seiner Person

ihren festen Mittelpunkt und ihr sichtbares Haupt. Sie erblickte in dem äußern Anschluß an ihn die einzige Bürgschaft ihres innern Lebens. Das war natürlich nicht alles von selbst und ganz spontan gekommen. Jesus selber hatte diesen Zusammenschluß veranlaßt. Schon die Forderung seiner Nachfolge (Matth. 8, 22; 9, 9; 10, 38; 19, 21 27) war im Grunde nichts anderes als die Aussonderung der Berufenen und ihre Verbindung zu einer sichtbaren Gemeinschaft. Das äußere Bekenntnis zu seiner Person, das er unerbittlich forderte, die äußere Lebensweise, die er wenigstens einem Teil seiner Jünger auferlegte, die besondern Vollmachten, die er einzelnen übertrug, bildeten die Grundlage einer neuen und sichtbaren religiösen Gemeinde.

Und doch kam auch diese sichtbare Gemeinschaft, diese Keimzelle der katholischen Weltgemeinschaft, wie aus einer ganz innern Notwendigkeit heraus. Sie mußte kommen, weil das neue Leben nach Gottes Willen an Jesu Person, d. h. an eine geschichtliche, sichtbar auf Erden wandelnde Persönlichkeit geknüpft war. Der Anschluß an ihn konnte nicht rein geistiger Art sein; er mußte naturgemäß in einer äußerlich erkennbaren Beziehung zur Darstellung kommen, er mußte in einer ganz bestimmten gesellschaftlichen Form seinen Ausdruck finden. Jesus ist eben die sichtbar gewordene persönliche Gottesoffenbarung. Darin gründet das seltsame und geheimnisvolle Ineinander von Äußerem und Innerlichem im Christentum. Wie in Jesu Person Göttliches und Menschliches eins ward, so mußte er in gleicher Weise *der sichtbare Lebensquell und der sichtbare Einheitsgrund jener neuen Gemeinschaft sein, die aus der Gemeinsamkeit der Gnade und Wahrheit erblühte.* Das bedeutet aber nichts anderes als die notwendige Verknüpfung von innerstem persönlichen Leben und von äußerer sichtbarer Gemeinschaftsform, bedeutet die unlösbare Einheit von *innerer Gnadengemeinschaft* und äußerer *Rechtsgemeinschaft.*

Das Bewußtsein dieses Zusammenhangs war in der ersten Jüngergemeinde von Anfang an lebendig. Es konnte sogar zur Übertreibung drängen. Markus berichtet eine Szene, bei der die Jünger mit un-

zweideutiger Schärfe den Satz geltend machten: Extra ecclesiam nulla salus! Sie nahmen Anstoß daran, daß einer durch die bloße Anrufung des Namens Jesu über göttliche Kräfte verfügte, obwohl er sich dem Herrn noch nicht äußerlich angeschlossen hatte (Mark. 9, 38). Jesus hat diesem Ungestüm gewehrt; aber den zu Grunde liegenden Gedanken tadelte er nicht. Er hat selber oft genug diese enge Verbindung von Gottesreich und äußerer Gemeinschaft betont. Man ist fast überrascht, mit welcher Bestimmtheit er das aussprach. Das Heil bleibt denen vorbehalten, die sich ihm als seine Jünger angeschlossen haben. Scharf werden sie von denen unterschieden, die „draußen sind". Solche gehören in keiner Weise zum Gottesreich; ihnen ist es nicht einmal gegeben, seine Geheimnisse zu verstehen (Mark. 4, 11 f. Matth. 13, 10 ff.). Aber die kleine Herde der Jüngergemeinde ist in ihrer Schwachheit stark. Nur sie ist es, welcher der Vater das Reich vermacht hat (Luk. 12, 32; vgl. 22, 29). Und sie hat dafür eine zuverlässige Bürgschaft: Jesu Gegenwart in ihrer Mitte. Denn wie Jesus selbst das Reich vom Vater empfing, so hat er es denen vermacht, die sich ihm angeschlossen haben. Die um ihn gescharte sichtbare Gemeinschaft ist also Trägerin und Erbe seiner göttlichen Gnadenkräfte.

Das war der katholische Kirchengedanke in nuce. Aber von Anfang an mußte sich auch die dringende Frage nahelegen: Konnte die Eigenart dieser ersten Gemeinschaft für alle Zukunft gewahrt bleiben? Wie sollte das geheimnisvolle Ineinander von Geist und Form erhalten werden, wenn diese Einheit mit Jesu Person aus der Welt verschwinden würde? Die kleine Herde der Jünger war eine sichtbare Gnadengemeinschaft, weil sie ein in Jesus sichtbares Haupt hatte. Und Jesus war nur deswegen ihr sichtbares Haupt, weil er zugleich ihr unsichtbarer Lebensquell war; Jesu Menschheit war eben die Offenbarung seiner Gottheit. Würde es aber eine andere menschliche Autorität geben, die einen gleichen Vorzug aufweisen könnte?

Man sieht, worauf es hier ankommt. Es genügt nicht mehr die Feststellung, daß Gottes Gnade die Menschheit als Ganzes erfasse, und daß sich das Gottesreich als Gemeinschaft verwirklichen müsse.

Es ist auch nicht genug, zu wissen, daß sich bereits die ersten Jünger Jesu als Gemeinschaft fühlten und sich im Sinne des Meisters in einer sichtbaren Gemeinde zusammenschlossen. Auch das ist noch nicht entscheidend, welche äußern Formen diese Gemeinschaft unmittelbar nach dem Tode Jesu aufweist, und wie sich diese im Laufe der ersten Jahrhunderte entwickelt haben. Auch solche Formen könnten zufällig und unwesentlich sein. Vielmehr kann die Frage, die über Sein oder Nichtsein der Kirche entscheidet, nur so gestellt werden: Gab Jesus seiner Jüngergemeinde eine Autorität, die nicht anders wie er selber Einheits- und Lebensprinzip dieser Gemeinschaft werden sollte? Muß diese Frage bejaht werden, dann ist das Gottesreich, das mit Jesu Person in die Welt kam, bis heute noch in der Welt geblieben. Dann tritt uns noch heute die verpflichtende Macht der absoluten Wahrheit als sichtbare Autorität entgegen, wie sie den Zeitgenossen Jesu und den ersten Jüngern in seiner Person entgegentrat. Dann ist die erleuchtende, heilende, sündentilgende Macht seiner Persönlichkeit noch immer die geschichtliche Form, in der die Menschheit von Gottes Gnade ergriffen und verklärt wird. Dann gibt es kein wahres und heilbringendes Gottes- und Christuserlebnis als dasjenige, das wir an und in der Kirche gemacht haben. Dann ist die Kirche die Auswirkung und Darstellung der göttlichen Lebenskräfte Jesu in einer sichtbaren Gemeinschaft, nicht anders, wie die erste Jüngergemeinde der Widerschein seines göttlichen Lebens gewesen ist. Dann ist aber auch die Kirche genau wie diese Jüngergemeinde Gnaden- und Rechtsgemeinschaft zugleich, dann entscheidet die Zugehörigkeit der Kirche über unser Verhältnis zu Jesus.

Konnte die Entstehung einer solchen kirchlichen Gemeinschaft überhaupt in der Absicht Jesu gelegen sein? Wenn der Herr den jüdischen Kirchengedanken deutlich abgelehnt hat, lautet ein oft gehörter Einwand, sollte er sich dann zu einem neuen bekannt haben? Aber dieser Einwand beruht auf einem offensichtlichen Mißverständnis. Das Judentum im Zeitalter Jesu war eine Theokratie, keine Kirche.

Hier hat schon Flavius Josephus[2] richtiger gesehen als mancher der Neueren. Das sollte man nach den glänzenden Untersuchungen Batiffols[3] nicht erst beweisen müssen.

Mit dem Untergang der jüdischen Theokratie hat Jesus freilich bestimmt gerechnet: „Niemand flickt ein altes Kleid mit einem Fleck von neuem (ungewalktem) Tuch, denn der Lappen reißt doch wieder vom Kleide ab, und der Riß wird nur ärger", und: „Niemand faßt neuen Wein in alte Schläuche, sonst zerreißen die Schläuche, der Wein wird verschüttet, und die Schläuche gehen zu Grunde" (Matth. 9, 16 f. Mark. 2, 21 f.). Es ist sicher, daß Jesus in solchen Sätzen das nahe Ende der theokratischen Formen des Judentums verkündet hat. Dem entsprach seine Stellung zu Gesetz und Hierarchie, diesen Grundpfeilern der theokratischen Ordnung.

Das Gesetz war die Seele der Theokratie. Es ordnete das bürgerliche Leben nicht weniger als das religiöse. In beider Hinsicht war es gleich heilig und unverletzlich. Jesus hat dieses Gesetz nicht ausdrücklich aufgehoben; aber er ließ erkennen, daß es als äußere Rechtsordnung ebenso vergänglich sei wie die Heilige Stadt und die Theokratie überhaupt.

Ähnlich gestaltete sich seine Stellung zu den theokratischen Autoritäten. Das waren die Priester und Schriftgelehrten, aus denen das Synedrium, die oberste geistliche und weltliche Behörde des Spätjudentums, bestand. Man hat die Schriftgelehrten mit Recht als ein Mittelding zwischen Theologen und Juristen gekennzeichnet. Sie waren die obersten Hüter und Richter eines Gesetzes, das ebenso geistlicher wie weltlicher Natur war. Es ist fraglich, ob ihre Gesetzesinterpretation der gesunden Volksfrömmigkeit nicht mehr geschadet als genützt hat. Jesus konnte nicht den Geist einer neuen Sittlichkeit verkünden, ohne auf Schritt und Tritt mit ihnen zusammenzustoßen. Er hat den Kampf nicht gesucht, aber er nahm ihn auf im Interesse der Sache. Doch eines ist wohl zu beachten: es war kein Kampf gegen die Autorität als solche. Man hat einmal die Bemerkung gemacht, Jesus sei nicht den Reformatoren des 16. Jahrhunderts, sondern

dem Florentiner Bußprediger Savonarola zu vergleichen. Daran ist etwas Richtiges. Denn jene kämpften gegen eine Institution, dieser nur gegen deren unwürdigen Träger. Dennoch besteht ein bedeutsamer Unterschied. Jesus wußte, daß auch die Institution, deren Träger er bekämpfte, nur eine vorübergehende Berechtigung besaß. Was er anerkannte, war der Gedanke von der Notwendigkeit einer religiösen Autorität, was er für vergänglich hielt, war die theokratische Form, in der sich diese Autorität darstellte (vgl. Matth. 21, 41).

So läßt sich Jesu Stellung dahin bestimmen: er hat die theokratischen Formen des Judentums nicht bekämpft; aber er war innerlich über sie hinausgewachsen. Er hat die Mauern der alten Theokratie nicht niedergerissen, aber er wußte, daß sie von selber fallen müßten. Er hat die alten Schläuche nicht weggeworfen, aber er war überzeugt, daß sie für den neuen Wein nicht genügten. Wenn jedoch der Herr die alten theokratischen Formen aufgab, wollte er damit auch neue, rein religiöse Formen ausgeschlossen wissen? Er selbst hat das Gegenteil versichert: „Man muß den neuen Wein in neue Schläuche gießen" (Mark. 2, 22. Matth. 9, 16). Der neue Wein des Gottesreiches sprengt zwar die alten theokratischen Formen; daraus folgt aber nicht, daß es überhaupt keiner, sondern daß es neuer religiöser Gemeinschaftsformen im Gottesreich bedarf. Jesus hat die Seinen, die sich ihm angeschlossen hatten, innerlich von der alten Gemeinschaft losgelöst; aber er hat sie zugleich in eine neue, bessere Gemeinschaft berufen. Es genügte ihm nicht etwa, das religiös-politische Ideal aus den Herzen zu reißen; er setzte ein besseres, rein religiöses an seine Stelle. Die alte Theokratie sank in Trümmer; aber auf ihren Trümmern erhob sich die neue, rein religiöse Gemeinschaft der Kirche.

Gegen die Möglichkeit einer Kirchengründung durch Jesus soll noch eine weitere Tatsache sprechen: die beschränkt eschatologische Einstellung seiner Verkündigung. Aber wir können diese Voraussetzung unmöglich teilen; es gibt keine entscheidenden Gründe dafür, daß Jesus an ein unmittelbar bevorstehendes Weltende geglaubt habe.

Sicher ist dagegen so viel, daß er für die Zeit, die seinen Tod von dem Weltende trennen würde, seinen Jüngern noch die gewaltige Aufgabe der Weltmission hinterlassen hat. Das beweist nicht bloß der Taufbefehl, ohne den die Geschichte des Urchristentums ein Rätsel bleibt, das beweist auch die ausdrückliche Versicherung des Herrn, es müsse das Evangelium auf der ganzen Welt verkündet sein, wenn der Menschensohn komme. Muß man aber nicht vernünftigerweise annehmen, daß diese Riesenaufgabe der Weltmission eine wohlgeordnete Schar von Glaubensboten und eine gut organisierte Weltseelsorge voraussetzt? Sollte etwa der Herr an eine so naheliegende Voraussetzung nicht gedacht haben? Das kann man unmöglich behaupten wollen. Mag Jesus die Zeitspanne dieser Verkündigung bemessen haben wie immer, soviel steht in jedem Falle fest: die übermenschliche und überwältigende Aufgabe der Weltmission macht nicht bloß eine Kirchengründung Jesu möglich, sie macht sie im höchsten Grade wahrscheinlich.

Diese Wahrscheinlichkeit wird durch zahlreiche Aussprüche des Herrn zur Gewißheit erhoben. Jesus hat wirklich die Grundlagen zu jener bleibenden Gnaden- und Rechtsgemeinschaft gelegt, in der seine göttlichen Lebenskräfte durch eine sichtbare, von ihm bestimmte Autorität durch die Jahrhunderte weitergeleitet werden. Der Herr hat nicht bloß einige aus der Zahl seiner Jünger zu einer besondern Vorrangstellung berufen; *er hat den Trägern dieser Autorität seinen eigenen Geist verliehen.* Er hat ihnen aus der Fülle seiner Wahrheit und Gnade mitgeteilt, damit sie, im Rahmen ihrer menschlichen Beschränktheit, für die andern werden könnten, was er selber für seine erste Gemeinde gewesen ist.

Der Geist, den der Herr seinen Aposteln verliehen hat, verbürgt vor allem die Macht der *Sündenvergebung* innerhalb und außerhalb der Taufe. Den Taufbefehl hat zwar nur Matthäus überliefert (28, 19), aber Markus setzt ihn in gleicher Weise voraus. Die apostolische Gewalt, außerhalb der Taufe Sünden zu vergeben,

bezeugt ein Spruch des ersten und ein ähnlicher des vierten Evangeliums. „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein; alles, was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein" (Matth. 18, 18). Johannes hat dieselbe Verheißung in noch bestimmterer Form überliefert: „Empfanget den Heiligen Geist: wem ihr die Sünden nachlassen werdet, dem sind sie nachgelassen; wem ihr sie behalten werdet, dem sind sie behalten" (Joh. 20, 22 f.). Der Unterschied zwischen beiden Sprüchen ist gering. Doch kommt in dem letzten Worte mehr der pneumatische, fast möchte man sagen, sakramentale Charakter der Sündenvergebung zum Ausdruck, während im ersten Spruche mehr das jurisdiktionelle Moment in den Vordergrund tritt, die verpflichtende und gewissenbindende Macht der Gnade und Wahrheit. Aber hier wie dort erscheint die apostolische Autorität als Träger göttlichen Geistes.

Dieser Geist ist zugleich der Geist der göttlichen Wahrheit. Schon in der Bergpredigt versicherte der Herr seine Apostel, daß sie die berufenen Lehrer der Welt seien: „Ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt!" (Matth. 5, 13 14.) Darum werden sie auf der ganzen Erde und selbst vor den Großen dieser Welt für die Wahrheit des Evangeliums Zeugnis ablegen; aber nicht eigene Gedanken und eigene Meinungen tragen sie dann vor, sondern der Geist ist es, der in ihnen redet (Matth. 10, 19 f. u. Par.). Man muß mit diesem Spruche die großen Trostverheißungen zusammenstellen, die das vierte Evangelium überliefert hat (Joh. 14, 15—17; 14, 26; 15, 26; 16, 13 f.). Auch hier wird den Aposteln der Geist der Wahrheit versprochen, der in ihrem Innern über Jesus Zeugnis ablegen soll; er wird sie in das tiefere Verständnis seiner Lehre einführen und bis ans Ende der Welt bei ihnen verbleiben. Eine ähnliche Verheißung hat schließlich der erste Evangelist mit dem Taufbefehl verknüpft: „Lehret alle Völker ... lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe. Denn siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt!" (Matth. 28, 19 20.) Es ist beachtenswert, daß sich diese Aussprüche auf sämtliche Evangelien verteilen. Sie sind nur der vielfache Widerhall einer

und derselben Tradition. Mag selbst der Wortlaut der einzelnen Aussprüche keine ganz genaue, sondern nur eine sinngemäße Wiedergabe von Herrenworten sein, sicherlich wußte schon die älteste Überlieferung um die ausdrückliche Verheißung des Meisters, er werde den Aposteln seinen eigenen Geist und seinen unfehlbaren Beistand bis zum Ende der Weltzeit gewähren.

So war die apostolische Autorität, auf die Jesus das Gottesreich gestellt hat, zugleich Erbe seines Geistes. Sie war die Offenbarung jener absoluten Wahrheit, die in seiner Person erschienen war. Deshalb konnte sie als verpflichtende Macht vor die Menschen hintreten. Nicht anders wie an Jesu eigener Person wird sich auch an ihr das Schicksal der Welt entscheiden. Seligkeit und Verdammnis hängen von der Stellungnahme ab, die wir zu ihrer Verkündigung einnehmen: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mark. 16, 16). Das Wort ist von überraschender Schärfe; und es ist nicht das einzige dieser Art. Ein Logion, das uns Lukas überliefert, hat diese geheimnisvolle Identität zwischen Jesus und seinen Aposteln noch schärfer umgrenzt: „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich, wer aber mich verachtet, verachtet den, der mich gesandt hat" (Luk. 10, 16; vgl. Matth. 10, 40; Joh. 13, 20). Das Wort ist schon deshalb bedeutsam, weil hier zum ersten Mal die Idee einer göttlichen Sendung mit dem neuen hierarchischen Gedanken verknüpft ist. Zwar ist die Parallele zwischen Christus und den Aposteln nicht vollständig durchgeführt, aber ihre sinngemäße Ergänzung ist naheliegend genug: Wer euch verachtet, der verachtet mich, *der euch gesandt hat*; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat. Das ist offenbar der vollständige Gedanke. In dieser Form hat ihn denn auch das vierte Evangelium bei einer andern Gelegenheit überliefert: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21).

Es ist bekannt, wie das kirchliche Bewußtsein des Urchristentums in diesem Gedanken gelebt hat. Klemens von Rom war vielleicht der erste, der auf seine entscheidende Bedeutung hinwies[4]. Gott —

Christus — Apostel — Bischöfe: das ist die Genealogie der Kirche. Sie gründet in den erwähnten Logien des dritten und vierten Evangeliums. Man darf das lukanische Herrenwort als die Magna charta des hierarchischen Gedankens bezeichnen. Ohne ein solches Wort wäre die einzigartige Stellung der Apostel im Urchristentum schlechterdings unverständlich.

Allerdings liegt das Größte und Unbegreiflichste darin ausgesprochen. Keine menschliche Anmaßung konnte groß genug sein, um die eigene Autorität mit der Sendung Christi durch den himmlischen Vater zu vergleichen; denn Jesus sah in dieser Sendung das Geheimnis seines Messiasberufes. Wenn er aber selber die Parallele gewagt hat, dann konnte er es nur darum, weil er überzeugt war, aus der Fülle seines messianischen Geistes seinen Aposteln mitteilen zu können. Wie er ihnen die eigene Wundermacht übertrug, so wollte er ihnen auch den Geist der Wahrheit und des messianischen Heilandswirkens vermitteln. Sendung und Geistesübertragung bedeutete für ihn dasselbe; darin liegt das Geheimnis aller hierarchischen Autorität, wie er sie verstanden hat. Sie gründet auf der innern und notwendigen Einheit von apostolischem Amt und messianischem Geist.

Doch die Fülle dieses Geistes verbindet sich mit der Vorrangstellung eines einzigen. Das ist die bestimmte Erkenntnis, die wir aus drei verschiedenen Herrenworten, die uns Matthäus, Lukas und Johannes aufbewahrt haben, in gleicher Weise gewinnen. Man denkt in diesem Zusammenhang zunächst an die berühmte Primatstelle des ersten Evangeliums. Aber die Aussprüche, die Lukas und Johannes überliefern, sind nicht weniger beachtenswert. Nach Lukas gab der Herr dem Petrus die ausdrückliche Versicherung, er habe für ihn in besonderer Weise gebetet, daß sein Glaube nicht wanke. Und dieses besondere Charisma des Apostels begründet eine besondere Hirtenpflicht: „Du aber, wenn du bekehrt bist, stärke deine Brüder im Glauben!“ (Luk. 22, 33.) Das Wort steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Vorhersage der Verleugnung Petri

und der Schwachheit der übrigen. Es ist als Trostverheißung für die ganze Jüngergemeinde gedacht, die Satan zu „sieben verlangt, wie man den Weizen siebt" (Luk. 22, 31). In den kommenden Stürmen sollen sich alle an einem aufrichten. Das Heil der Gemeinschaft gründet in dem Glaubenscharisma eines einzigen.

Nicht weniger bestimmt ist die Primatverheißung bei Johannes. Einer dreimaligen Liebesversicherung des Petrus entspricht der dreimalige Auftrag Jesu: „Simon, Sohn des Jonas, weide meine Lämmer... weide meine Schafe!" (Joh. 21, 15—17.) Zwar kennt auch die synoptische Tradition dieses Bild von dem Hirten und der Herde als ein Bild der werdenden Kirche. Aber das unerhört Neue ist hier dies, daß ein Apostel als Hirt an die Stelle Jesu tritt. Man begreift die ungeheure Tragweite einer solchen Auszeichnung. Jesus hat die Fülle messianischer Heilandsaufgaben und Heilandskräfte, die er seiner Kirche vermachte, an die oberste Autorität eines einzigen Jüngers geknüpft.

Es wurde schon oft bemerkt, daß sich die johanneische Primatstelle nicht bloß inhaltlich, sondern teilweise sogar in der Form mit der berühmten Verheißung bei Matthäus berühre. Man braucht auf diese Feststellung nicht allzuviel Gewicht zu legen. Aber stets wird die Tatsache von entscheidender Bedeutung bleiben, daß die Überlieferung von der Vorrangstellung Petri in drei verschiedenen Herrensprüchen zum unzweideutigen Ausdruck kommt. Die Kritik mag an der Form dieser Jesusworte noch soviel beanstanden: aus der Übereinstimmung dreier gewichtiger Zeugnisse spricht das allgemeine Bewußtsein des apostolischen Zeitalters, daß Jesus einem seiner Jünger eine einzigartige Vorrangstellung in der neuen Gemeinschaft übertrug.

Für eine besondere Vorrangstellung Petri zeugen auch nicht bloß die klassischen Primatstellen, sondern die gesamte urchristliche Überlieferung. Man wußte bereits in der ältesten Gemeinde von zahlreichen Auszeichnungen, die der Herr diesem Jünger gewährt habe. Hierher gehört die symbolische Namengebung, die Verheißung beim

reichen Fischfang, der wunderbare Fund der Doppeldrachme und vieles andere. Dem entsprach das tatsächliche Ansehen, das Petrus in der Urgemeinde besaß. Und diese Vorrangstellung war nicht etwa das Ergebnis einer allmählichen Entwicklung; sie ist bereits mit der Himmelfahrt des Herrn gegeben. Kaum hatte Jesus seine Herde verlassen, als Petrus schon als neuer Hirt an seiner Stelle steht. Die Wahl des Apostels Matthias, die Pfingstereignisse, aber auch die erste entscheidende Stellungnahme zur Heidenbekehrung und das Apostelkonzil in Jerusalem sind an den Namen des Petrus geknüpft. Die ersten Triumphe der jungen Kirche waren auch Triumphe Petri.

Von diesen Tatsachen aus muß die vielumstrittene Primatstelle des ersten Evangeliums gewürdigt werden: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs übergeben. Alles, was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein; alles, was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöset sein.“ Niemand kann bezweifeln, daß diese Stelle von Anfang an dem Matthäusevangelium zugehörte [5] (Matth. 16, 18 ff.). Ein flüchtiger Blick auf die urchristlichen Zeugnisse zeigt das mit aller Bestimmtheit. Welcher ernsthafte Grund ließe sich aber dann gegen die geschichtliche Echtheit des Logions geltend machen? Man hätte niemals einwenden sollen, daß sich die Stelle nur bei Matthäus finde. Es gibt keine oberflächlichere Kritik als diese. Nach demselben Grundsatz könnte man jedes andere Herrenwort beanstanden, das nur bei Matthäus oder Lukas überliefert ist. Aber man müßte dann erst beweisen, daß keine andere vorevangelische Überlieferung von Herrenworten möglich ist als die sog. Spruchquelle.

Sowenig gegen die Echtheit unseres Logions vorgebracht werden kann, um so bedeutsamere Gründe sprechen zu seinen Gunsten. Schon die aramäische Klangfarbe des Spruches bürgt für seine Ursprünglichkeit. So begegnet hier noch die aramäische Form des Apostelnamens: „Simon Bar Jona“, während das vierte Evangelium bereits die gräzisierte Form bietet. Aber wichtiger ist noch eine andere

Beobachtung: der Name Petros ist eine griechische Übersetzung des aramäischen Kepha, die hier mit Rücksicht auf den Zusammenhang des Logions, wohl zum ersten Male, vorgenommen wurde. Denn in den ältesten griechischen Gemeinden hieß der Apostel nicht Petros, sondern Kephas. So nennt ihn Paulus an zahlreichen Stellen seiner Briefe. Zwar lesen wir heute an einer Stelle des Galaterbriefes die Form Petros; aber der Textbestand zeigt deutlich, daß hier ursprünglich Kephas gestanden ist. Noch das vierte Evangelium kennt die ältere Bezeichnung Kephas, der es freilich schon die Übersetzung Petros beifügt (Joh. 1, 42). Gegen Ende des Jahrhunderts scheint diese die aramäische Form endgültig verdrängt zu haben. Petros, nicht Kephas, wird der geläufige Name des Apostelprimas.

Diese Entwicklung war keineswegs selbstverständlich. Es war nicht etwa die Regel, daß man aramäische Namen ins Griechische übersetzte. Die Übersetzung „Petros" ist um so schwerer verständlich, als sich die Gräzisierung des aramäischen Kepha bereits in den hellenistischen Gemeinden durchgesetzt hatte. Und wenn bei irgend einem andern Namen, so hätte man bei diesem Grund gehabt, die aramäische Form beizubehalten. Denn das ist sicher der unantastbare Kern der evangelischen Überlieferung, daß Jesus selber dem Apostel den Namen Kepha gegeben hat. Also forderte nicht bloß der allgemeine Brauch, sondern auch die Pietät seine Beibehaltung. Um so mehr bedarf die entgegengesetzte Entwicklung einer Erklärung. Gelegentlich wurde wohl die Vermutung ausgesprochen, daß Petros im Griechischen oder Petrus im Lateinischen ein geläufiger Eigenname gewesen sei, so daß man den bekannteren Namen dem ungewöhnlichen vorgezogen habe. Aber wir wissen heute bestimmt, daß diese Vermutung unrichtig ist. So gibt es wirklich nur *eine* Erklärung für die allmähliche Verdrängung des Namens Kepha durch die Übersetzung Petros; es ist die, welche bereits angedeutet wurde: man bedurfte dieser Übersetzung, *um das aus dem Aramäischen übernommene Logion vom Felsenbau und damit die Begründung der Namengebung durch Jesus verständlich zu machen.*

Ursprünglich wurde das Logion wohl in der Form überliefert: σὺ εἶ Κέφα καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ . . . Damit aber ging das eigentliche Verständnis der Stelle verloren. So entschloß man sich nachträglich, auch den Namen Kepha ins Griechische zu übersetzen. Sinngemäß wählte man als Namensform das weniger gebräuchliche Πέτρος, nicht Πέτρα. Auf diese Weise erklärt sich der störende Geschlechtswechsel, der noch in der heutigen Form des Logions begegnet: wiederum ein Beweis für seinen nichtgriechischen Ursprung. Wäre das Wort in hellenistischen Kreisen, etwa durch ein Wortspiel mit einem bereits geläufigen Namen Petros entstanden, so hätte man zweifellos die Form gewählt: σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ τούτῳ τῷ πέτρῳ. . . .

Das Bild vom Hausbau auf Stein oder Felsen lag Jesus überhaupt nahe. Es begegnet auch im Gleichnis vom klugen Mann, der sein Haus nicht auf Sand, sondern auf Felsen gebaut hat (Matth. 7, 24 ff. Luk. 6, 48 ff.). Man könnte an ähnliche Stellen aus den alttestamentlichen Schriften erinnern. Bei Isaias heißt es: „Siehe, ich habe in die Gründe Sions einen Stein gelegt, ... einen Eckstein, einen kostbaren, der fest im Grunde liegt" (Is. 28, 16). Bedeutsamer ist noch eine andere jesaianische Stelle, die Abraham als den Felsen bezeichnet, aus dem Israel gehauen sei (Is. 51, 1 f.). Die spätere rabbinische Überlieferung hat diesem Worte ihr Interesse zugewandt. Es genügt, hier auf einen Midrasch zu 4 Mos. 23, 9 zu verweisen: „Als der Heilige — gepriesen sei er! — die Welt erschaffen wollte, saß er und betrachtete das Geschlecht des Enosch und das Geschlecht der Flut. Und er sprach: Wie soll ich die Welt erschaffen, da doch diese Gottlosen erstehen und mich erzürnen werden? Als aber der Heilige — gepriesen sei er! — den Abraham sah, der erstehen sollte, sagte er: Siehe, ich habe eine Petra gefunden, um auf sie zu bauen und die Welt zu gründen." Deshalb nannte er Abraham einen Felsen, denn es heißt: „Seht auf den Felsen, aus dem ihr gebildet seid." Und Israel nennt er Fels. Und er sagt: „Gedenke deiner Gemeinde, die du erworben hast in der Vorzeit."

Die Stelle steht freilich in einem sehr späten midrasischen Sammelwerk. Aber sie ist nur ein Zitat aus dem ältesten haggadischen Midrasch zum Pentateuch[6]. Wer die Eigenart rabbinischer Überlieferung berücksichtigt, wird es nicht unwahrscheinlich finden, daß ähnliche Sprüche bereits zur Zeit Jesu bekannt waren. Worauf es ankommt, ist vor allem die eine Beobachtung, daß die ungewöhnliche Vorstellung von der ἐκκλησία als Felsenbau für die jüdische Denkweise geläufig war. Man hat oft genug versichert, das Bild von dem Bau einer ἐκκλησία sei erst paulinisch und bei Jesus undenkbar. Ein Blick auf die rabbinische Überlieferung beweist das Gegenteil. Petrus tritt nur an die Stelle Abrahams, auf dem die alttestamentliche Gottesgemeinde erbaut war.

Von der rabbinischen Tradition her läßt sich auch der vielumstrittene Nachsatz: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen", als echtes Jesuswort erkennen. Auch dieses Bild entstammt dem jüdischen, nicht einem orientalisch-hellenistischen Vorstellungskreis. Wie man Abraham als Felsen der Gottesgemeinde gedacht hat, so glaubte man ihn auch an den Toren der Gehenna sitzen, um diejenigen, die das Siegel der Beschneidung tragen, vor dem Sturz in den Abgrund zu bewahren[7].

Die Anwendung auf Petrus und die neue Gottesgemeinde lag nahe. Wie ehedem die Abrahamskinder, so werden diejenigen, welche der auf Petrus gegründeten Gemeinschaft angehören, vor dem Sturz in den Abgrund der Hölle bewahrt werden. Aber auch die Gemeinschaft selbst — darin liegt eine deutliche Weiterbildung des Gedankens — wird niemals den gottwidrigen Mächten zum Opfer fallen. Das Logion will ebenso die Unüberwindlichkeit wie die unbedingte Heilsnotwendigkeit der Kirche aussprechen. Es ist nur eine andere Form für die von Lukas berichtete Verheißung, die Feindseligkeiten Satans gegen die neue Jüngergemeinde würden an der Felsenstärke des Petrus zerschellen.

Aber Petrus ist nicht bloß der Grundstein, sondern auch der Hausverwalter des Gottesreiches. Ihm sind die Schlüssel des Reiches

übertragen. Das Bild von der Schlüsselgewalt begegnet ebenfalls schon im Alten Testament (vgl. Js. 22, 15 ff.). Im rabbinischen Sprachgebrauch war es Symbol der Lehrautorität. Daß Jesus die Übertragung der Schlüsselgewalt in ähnlichem Sinne meinte, beweist die nähere Erklärung, die er davon gab. Es ist im wesentlichen die Gewalt, zu „binden" und zu „lösen". Auch diese Ausdrücke entstammen dem rabbinischen Sprachgebrauch. Sie bezeichnen die heilbedingende Lehrgewalt der Schriftgelehrten. Das Gesetz ist zunächst toter Buchstabe. Erst die autoritative Auslegung, welche „binden", d. h. im Gewissen verpflichten, und „lösen", d. h. für erlaubt erklären kann, macht es für das Leben fruchtbar. Galten doch die pharisäischen Überlieferungen und Gesetzesauslegungen nicht als subjektive, nebensächliche Schulmeinungen. Sie waren streng verpflichtende Entscheidungen, im Gewissen bindende Gesetze. Die Schriftgelehrten besaßen nach jüdischer Vorstellung die Schlüssel zum Himmelreich, weil sie allein den heilbringenden Inhalt des Gesetzes mit verpflichtender Autorität verkünden konnten. Auch Jesus kannte diese Stellung der Schriftgelehrten. Aber er war überzeugt, daß sie ihre Schlüsselgewalt zum Verderben der Seelen mißbrauchten: „Wehe euch, die ihr das Reich vor den Menschen verschließet!" (Matth. 23, 13.) Sie haben den „Schlüssel der Erkenntnis" (Luk. 11, 52), d. h. die echte Lehre, weggenommen und machen den Zutritt zum Himmelreich unmöglich. Die neue Gerechtigkeit, die Jesus verkündet, fordert deswegen ein neues Binden und Lösen. Jesus löst von den falschen, unerträglichen Überlieferungen der Ältesten und bindet um so entschiedener an die ewigen Gebote des Sittengesetzes. In der neuen Gerechtigkeit, die er gebracht, hat er die verschlossenen Tore des Himmelreiches für alle geöffnet. Den Schlüssel dieser Himmelreichslehre übergibt er jetzt in feierlicher Weise dem Petrus. Das war die Entscheidungsstunde des Evangeliums und zugleich die Geburtsstunde der Kirche. Man hat mit Recht gesagt: „Die antipharisäische Tendenz der Heilsbotschaft des Herrn kulminiert in dieser Vollmacht Jesu an Petrus."[8] Das war die entscheidende Tat, welche die alte Heilsordnung entwurzelte

und durch eine neue ersetzte. An die Stelle der jüdischen Hierarchie trat ein für allemal die Heilsautorität der Kirche. In der autoritativen Verkündigung der neuen Heilslehre wird Petrus die Schlüssel des Himmelreiches verwalten; die Löse- und Bindegewalt, die Jesus selber übte, ist in Petrus auf die Kirche übergegangen.

Aber die rabbinische Löse- und Bindegewalt umfaßte nicht bloß die höchste, im Gewissen bindende Lehrbefugnis; sie bedeutete auch die höchste Jurisdiktion in allen Angelegenheiten des religiösen Lebens. Wie der Herr selber seine Binde- und Lösegewalt verstand, sieht man am deutlichsten daran, daß er Sünden aus eigener Machtvollkommenheit vergab. Er war in der Tat überzeugt, daß „ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden". Und dieselbe Gewalt „im Himmel und auf Erden" hat er auf seine Apostel, in erster Linie auf Petrus übertragen. Was die Schriftgelehrten sich anmaßten, sollte Petrus in höherem Sinne besitzen: das Recht zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden: „Was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein; was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöset sein." Diese Macht umspannt Diesseits und Jenseits in gleicher Weise. Daß sie wirklich das Recht der Sündenvergebung einschließt, zeigt der Spruch von der Übertragung der Binde- und Lösegewalt an die Apostel (Matth. 18, 18). Ausdrücklich wird hier das Recht der Kirche, Sünden zu vergeben oder aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen, als ein Teil dieser Binde- und Lösegewalt betrachtet (Matth. 18, 17). Es ist die Macht über Seele und Gewissen. Denn die kirchliche Entscheidung über den sündigen Bruder ist Gottes Urteil. Hat ihn die Kirche als unheilbar aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen, dann gilt er wie ein Heide und öffentlicher Sünder; er hat keinen Anteil mehr an den messianischen Gnadenschätzen.

Die Heilsautorität, die dem Petrus verliehen ward, sollte sich zunächst gegen den Pharisäismus und seine antimessianischen Tendenzen bewähren; aber nicht gegen diesen allein, sondern gegen alle gott- und christusfeindlichen Mächte, welche die Wirksamkeit des Evangeliums im Laufe der Weltgeschichte bedrohen würden: „Die

Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Man hat von der Ewigkeitsperspektive dieser Verheißung gesprochen. Sie ist wirklich unabhängig von Zeit und Raum. Darum muß aber auch die Gewalt, die hier übertragen wird, ihrem tiefsten Wesen nach überpersönlich sein. Wohl wird sie zunächst dem Petrus verliehen; aber ihre Existenz ist nicht durch seine Person bedingt. Es kann sich nur um eine besondere Amtsausrüstung handeln, die um der Ewigkeitsaufgaben des Gottesreiches willen gegeben wird und so lange in der Welt bestehen muß, als die Mächte der Hölle das Gottesreich in seinem Bestande bedrohen. Dasselbe gilt natürlich von der Amtsgewalt der übrigen Apostel. Darum schließt der Taufbefehl, der den Kirchenbau vollenden sollte, mit der ausdrücklichen Versicherung: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt." Die Apostel haben nie daran gedacht, daß sie in diesem Worte die Verheißung besäßen, sie würden das Ende der Welt erleben; wohl aber waren sie überzeugt, hierin die Bürgschaft zu haben, daß der Herr die kirchliche Gemeinschaft bis zum Ende der Tage leiten und erhalten werde.

So lebt wirklich die Fülle messianischer Geisteskräfte im hierarchischen Amte fort. Wie Jesus als Messias der Eckstein des Gottesreiches ist, so hat er einen Jünger zum Grundstein seiner Kirche erhoben. Wie er selbst die Schlüssel des Himmelreiches besitzt, so hat er seine messianische Vollmacht auf diesen übertragen. Und wie er als Messias der höchste Gesetzgeber und Richter des Gottesreiches ist, so hat er auch Petrus die messianische Binde- und Lösegewalt verliehen. Nach Matthäus erscheint der Apostelprimas nicht anders wie im vierten Evangelium als der Hirt der „kleinen Herde", der die Stelle des Messias-Hirten vertritt. Der Primat bedeutet nichts Geringeres als die Fülle messianischer Heilsgewalten[9].

Darin gründet also das Wesen aller kirchlichen Gewalt: Sie ist die Ausstrahlung messianischen Geistes als formgebendes Prinzip, als Einheits- und Lebensgrund der kirchlichen Gemeinschaft. Was Jesus seiner ersten Jüngergemeinde war, ist er noch heute seiner Kirche.

Aber er ist es durch die Vermittlung einer sichtbaren Autorität, die seine persönlich-sichtbare Gegenwart ersetzt. Ohne eine solche Autorität gäbe es ebensowenig eine Kirche Christi, wie sich eine erste Jüngergemeinde ohne den menschgewordenen Christus denken läßt. Es gibt keinen messianischen Geist ohne ein messianisches Amt. Zwar haftet dieses Amt in seiner höchsten Vollendung an der Persönlichkeit des Gottessohnes. Aber gerade darin offenbart sich seine geheimnisvolle Größe, daß es in der menschlichen Schwachheit gottbestimmter Personen widerstrahlen kann. In diesem Sinne ist die messianische Sendung übertragbar. Wie der Vater den Sohn, so hat der Sohn seine Apostel gesandt. Johannes erzählt, wie der Herr seine Jünger angehaucht und ihnen seinen Geist mitgeteilt habe, bevor er sie zu den höchsten Richtern über die Gewissen bestellt habe. Darin liegt ein tiefer Sinn: Aus der Fülle messianischen Geistes wächst Recht und Pflicht des messianischen Amtes in der Kirche. Das ist das Wesen kirchlicher Hierarchie.

Aber bedeutet nicht schon der Begriff „Hierarchie" eine contradictio in adiecto? Man hat das oft genug behauptet. Es gäbe keinen größeren Gegensatz als Herrschaft und Heiligkeit. Habe es Jesus nicht selber so verkündigt? „Nicht so darf es bei euch sein; sondern wer der Größte sein will, der sei euer aller Diener!" (Matth. 20, 26 u. Par.)

Aber man sollte die Worte des Herrn nicht zum Spielball der eigenen Willkür machen. Ist es nicht merkwürdig genug, daß die einen aus demselben Wort eine Mahnung für die rechtmäßige kirchliche Autorität, und die andern eine Aufhebung aller Rechtsordnungen herauslesen wollen? Tatsächlich meint der Spruch nur das eine: die erhabenste Herrschaft ist das Königtum dienender, helfender Liebe. Eine solche Herrschaft kann jeder ausüben; sie adelt den Vorgesetzten wie den Untergebenen. Das ist die Gleichheit der Liebe, welche die Christen verbindet. Aber die Gleichheit der Liebe ist nicht die Gleichheit des Rechtes. Wer die ganz persönlich gemeinten sittlichen Weisungen des Herrn ohne weiteres auf äußere Rechtsverhältnisse beziehen möchte, hat ihn gründlich mißverstanden. Jesus wollte auch

gewiß nicht, daß wir solche Worte nur als Maßstab betrachten, nach dem wir die Träger der öffentlichen Autorität beurteilen. Das ist der Geist des Pharisäismus, der immer nur auf andere zeigt. Aber die Gesinnung dienender, helfender Liebe tut allen not, und die Herrschsucht ist nicht bloß das Vorrecht der Herrschenden. Es gibt auch eine Herrschsucht der Meinungen und der subjektiven Auffassungen, die bedenklicher ist als manche vermeintliche oder auch wirkliche Übergriffe der kirchlichen Hierarchie. Überhaupt ist man nur allzu leicht geneigt, den Unterschied zu übersehen, der zwischen Herrschaft und Herrschsucht besteht. Die Herrschsucht hat Jesus in allen Formen verurteilt. Dennoch war er selbst der unbedingte Herrscher in dem kleinen Kreise, den er seine Herde nannte. Seine Autorität war unbestritten; aber das hinderte ihn nicht, der Diener aller zu sein. Er konnte getrost von sich sprechen: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, daß auch ihr tut, was ich euch getan habe" (Joh. 13, 15). Es war eines der letzten Mahnworte an seine Apostel. Und dennoch hat er sie zu Hierarchen bestellt. Er wollte eine oberste Autorität an seiner Stelle. Er wollte keine Herrschsucht, aber er wollte eine Herrschaft in seiner Kirche.

Es wurde freilich oft genug behauptet, Herrschsucht sei das Merkmal katholischer Hierarchie. Das kuriale System sei mehr Kirchenrecht und Diplomatie als Religion und Theologie. Aber solche allgemeinen Urteile sind immer bedenklich. Man kann freilich jede Geltendmachung der Autorität als Herrschsucht deuten; aber man hat damit noch nicht bewiesen, daß sie es wirklich ist. Wer dem christlichen Gedanken und seiner Verbreitung dient, wird irdischer Mittel niemals entbehren können. Er wird es sogar als heilige Pflicht erkennen, alle erlaubten Mittel in den Dienst einer heiligen Sache zu stellen, um allen alles zu werden. Man mag das Diplomatie nennen. Aber nur Gedankenlosigkeit wird mit den Begriffen Recht, Politik oder Diplomatie ohne weiteres jenen üblen Beigeschmack verbinden, den sie durch die Schuld menschlicher Beschränktheit und Leidenschaft erhalten haben. Und wer geschichtlich zu denken vermag, begreift auch, daß die

akzidentellen Organisationsformen der Weltkirche andere sein müssen als diejenige einer Pietistengemeinde. Er begreift auch, daß in der Entwicklung solcher Formen menschliche Schwachheit, äußere Zufälligkeiten, politische Einflüsse und Rücksichten verschiedener Art ihr Spiel treiben. Um so mehr wird der unbefangene Beurteiler an der Kirche bewundern, daß auch aus der Überwucherung und selbst aus der Verderbnis solcher menschlichen, oft allzu menschlichen Formen doch immer wieder der Geist des Evangeliums in neuer Kraft und in neuer Reinheit emporstieg. Wo menschliche Schwachheit zum Träger göttlicher Gedanken bestimmt ward, kann es an Unvollkommenheiten nicht fehlen. Trotzdem ist die Kirche die größte sittlich-religiöse Macht der Weltgeschichte. Daß sie es werden konnte, verdankt sie einzig und allein ihrem Charakter als einer acies ordinata. Ohne Hierarchie gäbe es keine Kirche, und ohne Kirche wäre der lebendige Christusglaube längst aus der Welt geschwunden. Es ist leicht, eine Geschichte der „Sünden Roms" zu schreiben; aber es wäre nur gerecht, daneben eine Geschichte seiner Tugenden und Verdienste zu stellen. Die Kirche hätte diesen Vergleich nicht zu fürchten.

Aber letzten Endes hängt die Berechtigung der kirchlichen Autorität nicht an solchen subjektiven Erwägungen. Wir verehren in der Hierarchie nicht das religiöse Genie menschlicher Persönlichkeiten. Wir verehren die unmittelbar göttliche Sendung und die göttlichen Kräfte, die in dieser Sendung wirksam sind. Die menschliche Individualität ist nur die äußere Hülle des göttlichen Geisteswaltens. Gewiß wird es als schmerzliche Disharmonie empfunden, wenn die äußere Form nicht dem innern Geiste entspricht. Es weckt ähnliche Gefühle, als wenn eine große, starke Seele aus einem schwachen, mißgestalteten Körper zu uns redet. Aber dieser, fast möchte man sagen, ästhetische Mangel, der die äußere Schönheit des Kirchenbildes vermindert, schwächt nicht den Geist ihrer innern Kraft. Die Hierarchie ist eine übernatürliche, göttliche Autorität, die sich von jeder natürlich-geistigen Überlegenheit wesentlich unterscheidet. Niemals beugen wir uns menschlichen Persönlichkeiten um ihrer selbst

willen; aber wir beugen uns dem führenden und gestaltenden Gotteswillen, der in ihrer amtlichen Tätigkeit zum Besten der kirchlichen Gemeinschaft wirksam ist. Jesus hat der kirchlichen Hierarchie sein messianisches Amt, nicht aber seine persönliche messianische Heiligkeit übertragen. Er hat auch seine Apostel nicht zu Führern bestellt, weil sie heilig waren, sondern deshalb, weil seine Gemeinde eines Hauptes und eines sichtbaren Einheitsgrundes bedurfte.

Stellen wir von hier aus noch einmal die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung von Hierarchie und Kirche. Jesus kam als sichtbare, persönliche Offenbarung göttlicher Wahrheit und Gnade. Durch die unmittelbare Berührung mit ihm und durch den lebendigen Anschluß an seine Person gewannen die ersten Jünger Erkenntnis, Sündenvergebung und Gnade. Das Erlebnis der neuen Gottesgemeinschaft und der Empfang himmlischer Heilskräfte war an Jesu gegenwärtige Persönlichkeit geknüpft. Aber Jesus blieb nicht in der Welt. Der Himmel, der in seiner Person auf die Erde gekommen war, schien sich wieder für immer verschließen zu wollen. Was nützte die Erinnerung an seine Lehre, was half die Überlieferung von seinem Leben und Sterben, wenn sein Geist nicht mehr gegenwärtig unter uns weilte? Die geschichtliche Erinnerung ersetzt nicht die persönlichen Beziehungen des Lebens. Nur die bleibende persönliche Verbindung mit dem sichtbaren Logos konnte in der Menschheit das begonnene Werk der Erlösung und Heiligung vollenden.

Jesus wußte, was uns nottat. Die sichtbare Offenbarung seines Geistes sollte uns auch nach seinem Hinscheiden nicht verloren gehen. Zwar konnte es keinen Menschen geben, der ihn ersetzen würde. Aber er wollte seinen göttlichen Geist in eine sichtbare Gemeinschaft legen, daß sich seine Wahrheit in ihrem Glauben, seine Kraft in ihren Gnadenerfahrungen, seine Heiligkeit in ihrem Leben auswirken sollte. Gewiß würde diese Offenbarung niemals vollkommen sein und von Stufe zu Stufe emporwachsen müssen; aber sie würde doch unter schwachen Menschen die denkbar vollkommenste sein. Im Anschluß

an diese Gemeinschaft würden die kommenden Geschlechter finden, was die ersten Gläubigen im Anschluß an seine sichtbare, gottmenschliche Persönlichkeit gefunden hatten. Die Weisheit seiner Liebe würde man in dem Wort ihres Glaubens, die Wundermacht seiner Güte würde man in der Kraft ihres Gnadenlebens empfangen und die Hingabe an seine Person würde man in der liebenden Hingabe an diese Gemeinschaft betätigen können.

Zur Verwirklichung dieser Gemeinschaft gab es nur einen Weg. Jesus mußte seinen Geist als formgebendes, als gestaltendes Prinzip in sie hineinlegen. Aber das formgebende Prinzip jeder Gemeinschaft ist die Autorität. Darum konnte er seinen Geist nur in dieser Form, in der innern Verknüpfung mit einer sichtbaren Autorität, mit dem kirchlichen Amt hinterlassen. Die Kirche wäre nicht Christi mystischer Leib, wenn sie nicht in der Hierarchie den messianischen Geist als gestaltendes Lebensprinzip empfangen hätte. Das will nicht besagen, daß die Gemeinschaft der Gläubigen kein wahres und vollkommenes Eigenleben führte. Gottes Geist wirkt auch unmittelbar in jedem einzelnen und in der Gemeinschaft als solcher. Es gibt nicht bloß eine Unfehlbarkeit der Lehre, sondern auch eine Unfehlbarkeit des Glaubens. Aber die Gemeinschaft empfängt diesen Geist nur in Unterordnung unter die Hierarchie, wie ihn die erste Jüngergemeinde nur durch den äußern Anschluß an Jesu Person empfangen hatte. Die „hörende" und „lehrende" Kirche sind eine organische Einheit und bedingen sich gegenseitig. Wie die kirchliche Gemeinschaft keinen Augenblick ohne die Hierarchie bestünde, so besteht die Hierarchie nur um der Gemeinschaft willen. Nur in der vollkommenen Einheit von Haupt und Gliedern stellt sich die wahre Kirche Christi dar. Nur sie ist Christi Leib, d. h. die vollkommene Offenbarung seines messianischen Geistes.

9. Der neue Heilsweg

Die Heilstätigkeit Jesu setzt sich in einer sichtbaren Gemeinschaft fort und ist an eine sichtbare Autorität in dieser Gemeinschaft ge-

bunden. Das ist das Wesen der Kirche Christi. Aber die Einheit, die zwischen der Heilstätigkeit des geschichtlichen und des mystischen Christus besteht, kommt nicht bloß in der messianischen Sendung der kirchlichen Hierarchie zum Ausdruck; sie verwirklicht sich auch nicht bloß in dem Prinzip der kirchlichen Lehrüberlieferung: sie offenbart sich ebenso bestimmt in den Formen der kirchlichen Gnadenmitteilung.

Die Kirche fühlt sich gerade in den entscheidenden Akten ihrer Gnadenwirksamkeit nicht völlig selbständig, sondern an Jesu Wille und Wort gebunden. Sie sieht in diesen Handlungen nicht spontane Bewegungen ihres Geistes, sondern die unmittelbaren Äußerungen des Gnadenwillens Jesu. Sie ist überzeugt, daß diese Handlungen nach ihrer Idee und nach ihrer wesentlichen Form von Jesus gewollt und bestimmt sind. In dieser moralischen Verbindung mit ihm erkennt sie deren immanente Würde, die sie allein zu Trägern des messianischen Geistes befähigt. Zwar besitzt die Kirche den messianischen Geist in seiner ganzen Fülle; das schließt aber nicht aus, daß sie gebunden ist in seiner Vermittlung. Sie handelt nur dann im Geiste Christi, wenn sie ihre Einheit mit seinem göttlichen Gnadenwillen in dem Gebrauch der von ihm bestimmten Formen bekundet. Jesus wollte diese Formen als die sichtbare Darstellung seiner fortdauernden Heilsabsichten mit der Menschheit. Darum bilden sie das natürliche Band zwischen seinem göttlichen Heilswillen und der kirchlichen Heilstätigkeit. Nur in ihnen verwirklicht sich die Einheit zwischen dem geschichtlichen und dem mystischen Christus. Nur sie sind der vollendete Ausdruck der messianischen Gnadenwirksamkeit in der Kirche.

Das ist die katholische Auffassung von dem Wesen des Sakramentes. Man hat es mit dem Wort verglichen, durch welches der Geist anderer Menschen auf uns wirkt. Das Wort ist weit mehr als Hauch und Schall; es ist der Träger des Geistes. So ist das Sakrament unendlich mehr als Symbol und Formel; es ist der Träger des Geistes Christi in der Kirche.

Das Sakrament ist also kein magischer Ritus, der das Göttliche naturhaft in seinen Bann zwingt. Seine Würde und seine Kraft

gründet einzig und allein in dem Gnadenwillen Jesu, der in ihm gestaltet ist. Wäre das Wort nicht mißverständlich, so möchte man versucht sein, hier von kristallisierter Gnade zu sprechen. Die sakramentalen Akte der Kirche sind die von Jesus selbst geschaffenen Ausdrucksformen und Träger seines wirksamen Heilswillens.

Es war nötig, diese dogmatischen Erörterungen vorauszuschicken. Denn nur von hier aus gewinnt die Frage, ob Jesus Sakramente eingesetzt habe, Sinn und Bestimmtheit. Man begreift, wie ihre Beantwortung über Sein oder Nichtsein der kirchlichen Sakramente entscheidet. Natürlich wird man nicht erwarten, für jedes der sieben Sakramente ein klares Einsetzungswort Jesu zu besitzen. Auch hier gilt, daß der Herr seine Kirche nicht nach Art eines Vereins gegründet, sondern wie ein Samenkorn in den Acker dieser Welt gesät hat. Man erinnere sich etwa, wie er den Aposteln die Macht der Sündenvergebung übertragen, und wie er die Ausübung dieses Rechts an die Form einer richterlichen Entscheidung gebunden hat: Nachlassen oder Behalten, Binden oder Lösen! (Joh. 20, 21 f. Matth. 16, 19; 18, 18.) Niemand wird in diesen Anweisungen schon alle Einzelzüge des kirchlichen Bußsakramentes wiederfinden wollen. Aber man wird hier doch ebenso bestimmt jene wesentliche Form des Gnadenwillens Jesu erkennen, in der das Sakrament bereits keimhaft enthalten ist. Bei andern Sakramenten müssen wir uns mit noch allgemeineren Hinweisen begnügen[10]; wir erfahren erst mittelbar durch das apostolische Zeugnis, daß es sich auch in diesen Fällen um bestimmte Anordnungen und Äußerungen des Heilswillens Jesu handeln müsse[11]. Dennoch gibt es wenigstens zwei Sakramente, für die das Evangelium ganz bestimmte Einsetzungsworte des Herrn überliefert: die Taufe und die heilige Eucharistie.

Der Taufritus als solcher ist, von der trinitarischen Formel abgesehen, keine spezifisch christliche Schöpfung. Religiöse Waschungen und Taufen gab es überall in der vorchristlichen Welt. Sie waren

im Orient ebenso verbreitet wie bei den Griechen und Römern. Ihre Bedeutung war nicht immer dieselbe, in vielen Fällen waren sie nur der selbstverständliche, fast naturgemäße Ausdruck des allgemeinen Sündenbewußtseins und der Sehnsucht nach Entsündigung. Häufiger noch mögen sie, wie die zahlreichen Waschungen des Spätjudentums, den Zwecken einer bloß kultischen Reinheit gedient haben. Man war überzeugt, daß es solcher Reinigungen bedürfe, um gewisse äußere Befleckungen zu beseitigen, die im Verkehr mit der Gottheit hinderlich schienen. Auch die spätjüdische Proselytentaufe wird in diesem Sinne zu deuten sein.

Die christliche Taufe begegnet schon in den ältesten Gemeinden. Der Glaube an ihre Heilsnotwendigkeit scheint ebenso selbstverständlich wie allgemein. Bereits die Pfingstpredigt des hl. Petrus fordert ihren Empfang von allen, die gerettet werden wollen (Apg. 2, 38 ff.). Und man muß beachten, daß unsere Quellen sie stets als fertig gegebene, nie als werdende und sich erst entwickelnde Institution voraussetzen. Sie war vorhanden, bevor das Christentum seinen Siegeslauf in der Welt begann.

Man hat trotzdem versucht, sie nicht als Stiftung Jesu, sondern als Anleihe aus irgend einem Mysterienkult zu erklären. Dann müßten aber die Spuren einer Entwicklung sichtbar sein, die von dem heidnischen Ritus zum christlichen Sakrament geführt hätten; denn von hier bis dort ist ein weiter Weg. Übrigens wissen wir bestimmt, daß schon Paulus die Taufe empfangen (1 Kor. 12, 13. Röm. 6, 3. Apg. 9, 18), also bei seiner Bekehrung vorgefunden hat; so kann er sie nicht erst dem Heidentum entlehnt haben, wie man bisweilen vermuten wollte. Auch konnte nur die oberflächlichste Verkennung des sittlichen Charakters der christlichen Taufe sie mit den magischen Mysterienriten auf eine Stufe stellen.

Mit besseren Gründen wurde an die Beziehung der christlichen Taufe zur Johannestaufe erinnert. Diese Beziehung besteht in der Tat. Nur verbieten unsere Quellen, an eine einfache Herübernahme der Johannestaufe durch das Christentum zu denken.

Schon die älteste Überlieferung erwähnt neben der „Taufe des Johannes" die „Taufe auf den Namen Jesu" (Apg. 8, 12; 10, 48. 1 Kor. 1, 13; 6, 11 u. ö.). Man unterschied also beide Taufen von Anfang an mit aller Bestimmtheit. Die Überzeugung stand fest, es könne der Empfang der Johannestaufe den der christlichen niemals ersetzen (Apg. 19, 3 ff.; vgl. Matth. 21, 25 u. Par.). Anderseits übersah man nicht die Ähnlichkeit und den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen beiden (Apg. 19, 3 ff.). Auch die Taufe im Namen Jesu ist eine Taufe „zur Buße" (Apg. 2, 38). Aber der große Unterschied ist der, daß diese erfüllt, was jene nur verheißen konnte.

Erinnern wir uns, was die Johannestaufe war und wollte. Sie bezweckte keine bloß kultische Reinigung wie die zahlreichen Waschungen des Spätjudentums und wie die levitischen Reinigungszeremonien des Alten Testamentes. Sie knüpfte an die Weissagungen der Propheten an und war Sinnbild jenes geheimnisvollen Reinigungswassers, das für die messianische Zeit verheißen war (Joel 3, 1 f. Js. 44, 3. Ez. 36, 24. Zach. 13, 1). Sie war Buß- und Bekenntnistaufe zugleich. Sie war der Ausdruck der Sinnesänderung und des Glaubens an die Sündenvergebung des kommenden Erlösers, die man in seiner Geistestaufe erwartete. So ist zweifellos das Wort gemeint, das von einer „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden" (Mark. 1, 4. Luk. 3, 3) spricht, und jenes andere, das den Größeren verheißt, der nicht bloß mit Wasser, sondern mit Heiligem Geiste taufen werde (Mark. 1, 8 u. Par.).

Aber die christliche Taufe ist nicht mehr Vorbereitung und Heilserwartung; sie ist Heilsempfang und gegenwärtige Gnade. Sie vermittelt die Sündenvergebung als die längst verheißene „Gabe des Heiligen Geistes". „Tuet Buße und ein jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen" (Apg. 2, 38). Zwar ist auch die Taufe im Namen Jesu ein Ausdruck der Buße und des Glaubens wie die Johannestaufe. Aber dieser Glaube gilt nicht mehr einer zukünftigen Heilstat; er bekennt die durch Jesus bereits

erwirkte Sündenvergebung. Das will auch das Wort von der Taufe „im Namen Jesu" besagen. Der Ausdruck bezeichnet nicht etwa eine liturgische Taufformel; er meint vielmehr im Sinne der damaligen Rechtssprache die vollkommene Zugehörigkeit zu Jesus, dem sich der Täufling durch das Sakrament zu eigen gibt. Die christliche Taufe ist zugleich ein symbolischer Rechtsakt, durch den der Getaufte Jesu Eigentum wird, um durch diese vollkommene Einheit mit ihm die Vergebung der Sünden als „Geschenk des Heiligen Geistes" zu empfangen.

Sündenvergebung und Geistesmitteilung gehören also innerlich zusammen. Das ist oft genug übersehen worden. So konnte man dazu kommen, die urchristliche Taufe bloß für eine Erneuerung der johanneischen Bußtaufe zu halten, die von der verheißenen Geistestaufe verschieden sei. Damit war die These von selbst gegeben: die (Wasser-)Taufe im Namen Jesu sei eine urchristliche Institution; nur die charismatische Geistestaufe sei die Erfüllung einer Verheißung Jesu.

Das älteste Christentum weiß von dieser scharfen Scheidung zwischen Wasser- und Geistestaufe nichts[12]. Wohl kennt die Apostelgeschichte eine Handauflegung zum Zweck der Geistesmitteilung, welche die Taufhandlung ergänzen sollte (Apg. 8, 14 ff.; 19, 5 f.). Aber diese Geistesausgießung vermittelte nur besondere Gnadengaben, die anfangs noch als sichtbare Charismen hervortraten[13]. Die erste und entscheidende Geistesmitteilung gewährte nicht die Handauflegung, sondern die auf den Namen Jesu erteilte Taufe. Wie hätte auch der urchristliche Glaube anders urteilen sollen? Verkündete doch schon die prophetische Verheißung die messianische Sündenvergebung zugleich als die Wirkung des Heiligen Geistes; verhieß sie doch die Ausgießung des messianischen Reinigungswassers und die Mitteilung des Geistes als eine und dieselbe göttliche Gnadentat! (Ez. 11, 19; 36, 25.) Ebenso meinte es die Taufe des Johannes; sie sollte als Sinnbild der kommenden Geistestaufe auf die messianische Sündenvergebung vorbereiten. Was aber im Vorbild geeint war, konnte in der Erfüllung

nicht getrennt sein. Die Taufe zur Sündenvergebung im Namen Jesu mußte zugleich die Taufe im Heiligen Geiste sein. Das bestätigt auch die erste Taufverkündigung der Pfingstpredigt, welche die Sündenvergebung als „Geschenk des Heiligen Geistes" verhieß. Nach Paulus ist die Taufe geradezu das Sakrament der Geistesmitteilung, durch die wir die Kindschaft Gottes erlangen (Röm. 6, 4 5. 1 Kor. 6, 11; 12, 13 u. ö.). So sind zwei Tatsachen unbestreitbar: das Urchristentum betrachtete die Geistestaufe als die Erfüllung einer Verheißung des Herrn, und es erkannte den entscheidenden Anfang dieser Geistestaufe in der Taufe auf den Namen Jesu (vgl. Joh. 3, 5). Dem widerspricht auch nicht die Verheißung des Johannes: „Ich taufe (bloß) mit Wasser zur Buße, er wird euch mit Heiligem Geiste taufen." Sie will nicht etwa den äußern Taufritus einer rein innern Wirksamkeit entgegenstellen; aber sie möchte die bloß symbolische, heilspädagogische Bedeutung einer in sich wirkungslosen Zeremonie gegenüber der innerlich umgestaltenden und erneuernden Kraft einer messianischen Gnadentat betonen (vgl. Joh. 1, 33). So hat das Urchristentum dieses Wort verstanden. Selbst dort, wo die charismatischen Gnadengaben ausnahmsweise ohne jede äußere Vermittlung ausgegossen wurden wie im Hause des heidnischen Hauptmanns Kornelius, holte man die Wassertaufe nach, um die begonnene Geistestaufe zu vollenden (Apg. 10, 44; vgl. 11, 15). So unzertrennlich dachte man Wassertaufe und Geistestaufe verknüpft.

Diese bleibende Verbindung beider hatte ihren tiefen Sinn. Sie offenbarte die Geistestaufe auf den Namen Jesu als die vollkommenste Erfüllung jener stürmischen Heilssehnsucht, die einst die machtvolle Taufbewegung am Jordan geweckt hatte. Und die Begeisterung jener Tausende, die sich am ersten Pfingstfest auf den Namen Jesu taufen ließen, beweist, wie sehr man den heilsgeschichtlichen Zusammenhang begriffen hatte, der zwischen der Johannestaufe und der christlichen Taufe bestand. Man hatte es in tiefster Seele erfahren, wie diese die Erfüllung jener sei. War jene die Zusammenfassung der religiösen Messias**hoffnung**, dann ist diese das entscheidende Tat-

bekenntnis des Messiasglaubens. War jene der wirksame Ausdruck der vorchristlichen Heilssehnsucht, dann ist diese das grundlegende Sakrament der christlichen Heilserfahrung. War jene die gottgewollte Vorbereitung auf das messianische Heilandswirken, dann ist diese die gottgewollte Vermittlung seiner unvergänglichen Heilsfrüchte. Dem entsprach die Bedeutung, die man der Taufe im Namen Jesu von Anfang an für die christliche Gemeinschaft beimaß. Sie galt als die Grundlage des kirchlichen Lebens (1 Kor. 6, 14 ff.; 12, 13 ff. Gal. 3, 27 ff. u. ö.).

Dieser Glaube, der uns besonders in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen entgegentritt, legt von selbst die Frage nahe: Wie kam schon die Urgemeinde dazu, in ihrem Taufritus die Erfüllung der Johannestaufe und das Sakrament der messianischen Geistestaufe zu erkennen? Die hohe Bedeutung, die man der Johannestaufe zuschrieb, gründete in dem Glauben an ihren göttlichen Ursprung (Mark. 11, 30 u. Par.). Sollte man die weit höhere Würde und Kraft der christlichen Taufe verkündet haben, ohne ihres göttlichen Ursprungs in ähnlicher Weise gewiß zu sein? Es mag sein, daß der Glaube an die Macht des Namens Jesu, der bei ihrer Spendung vielleicht angerufen wurde, ihre Hochschätzung vermehrte. Aber er rechtfertigte nicht die Überzeugung von der einzigartigen Heilskraft eines bestimmten Ritus. Nur wenn die christliche Taufe sich auf einen Größeren als Johannes berufen durfte, wenn sie noch in höherem Sinne als die Johannestaufe göttlichen Ursprunges war, wenn der Herr selber sie angeordnet hatte, wird ihre Stellung im Urchristentum verständlich.

In der Tat bezeugen wenigstens zwei Herrenworte[14] die Taufe als unmittelbare Stiftung Jesu. Das eine steht in dem johanneischen Bericht über das Nachtgespräch mit Nikodemus: „Wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Himmelreich eingehen" (Joh. 3, 5). Es gibt keinen Grund, die geschichtliche Echtheit dieses Wortes zu bezweifeln. Wohl lautet es scharf und bestimmt. In ausschließlicher Weise werden Heil

und Seligkeit an einen äußern Ritus, d. h. an die Gesinnung des Glaubens und der Demut geknüpft, mit der man sich einem äußern Ritus unterzieht[15]. Machte aber der Herr nicht oft genug auch die Wirkung seiner Wunder von solchen scheinbaren „Äußerlichkeiten" abhängig? Den einen hieß er sich im Teiche Siloe baden, um geheilt zu werden, wie einst Naaman, der Syrer, im Jordan; andern legte er die Hände auf; wieder andere ließ er mit Öl salben, daß sie gesund würden. Das alles waren Symbole; aber es waren keine leeren Zeichen, sondern die Träger seines göttlichen Heilswillens. Und wie im Zeitlichen, so im Geistlichen. Die Erzählung von der Fußwaschung kann ihrem Kern nach nicht bezweifelt werden. Auch bei dieser Gelegenheit machte der Herr eine äußere Zeremonie zur Bedingung einer innern Gnade. Er machte sie zur Bedingung der Lebensgemeinschaft mit seiner Person: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir!" (Joh. 13, 8.) Das war ein ernstes Wort, in feierlichster Stunde an den ersten der Apostel gerichtet. Ist es weniger bestimmt und ausschließlich als jenes andere von der Wiedergeburt aus Wasser und Geist? Wohl war die Fußwaschung kein bleibendes Sakrament wie die Taufe. Aber sie sollte bei denjenigen gleichsam an die Stelle der Taufe treten, die durch den täglichen und vertrauten Umgang mit Jesus schon von allen Sünden gereinigt und geheiligt waren: „Wer gereinigt ist, bedarf noch der Fußwaschung, um ganz rein zu sein" (Joh. 13, 10). Jedenfalls mußte auch diese geheimnisvolle Zeremonie den Jüngern die Heilsnotwendigkeit symbolischer Handlungen zum Bewußtsein bringen, die der Herr als Ausdruck und Träger seines fortdauernden Gnadenwillens in der Kirche bestimmen würde.

Übrigens klingt das Wort von der Wiedergeburt aus Wasser und Geist an das Zeugnis des Täufers an, das er über sein Erlebnis bei der Taufe Jesu abgelegt hat: „Der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, sprach zu mir: Über wen du den Heiligen Geist herabkommen siehst, der ist es, der mit Heiligem Geiste taufen wird" (Joh. 1, 33). Auch die Taufe Jesu im Jordan, die dem Täufer zum

Unterpfand der kommenden Geistestaufe sein sollte, war eine Taufe „aus Wasser und Geist“. Demgemäß will das Wort von der Wiedergeburt daran erinnern, daß das Vorbild seiner Erfüllung nahe sei. Die Wiedergeburt, die Jesus bringen will, ist das verheißene Nachbild seiner eigenen Taufe „aus Wasser und Geist“.

In dieser Beziehung liegt ein tiefer Sinn. Der Herr unterzog sich der Johannestaufe — schon früher war davon die Rede — zum Ausdruck seiner messianischen Opfergesinnung. So gab er ihr jene höhere Weihe und Würde, die sie zum Träger seiner messianischen Heilsgedanken für das Gottesreich bereiten sollte. Man begreift, daß auch diejenigen, die nur durch die Teilnahme an Jesu messianischer Opfergesinnung seiner Geistestaufe teilhaftig würden, diese Gesinnung in demselben geheiligten Symbol bekennen müßten.

Aber die Erinnerung an die Taufe Jesu im Jordan legt noch eine andere Beziehung nahe, die zwischen ihr und der urchristlichen Taufe besteht. Die Tauftheophanie war die erste Offenbarung der göttlichen Heilstrinität. Sie war das Vorwort zum Evangelium von Gottes Vatergüte in der Offenbarung des Sohnes aus der Kraft des Heiligen Geistes. Die christliche Taufe, wie sie das Wort von der Geburt aus Wasser und Geist verhieß, war die höchste Erfüllung dieser Botschaft. Sie ist das entscheidende Erlebnis göttlicher Vatergüte in der Sündenvergebung durch Jesu Leiden und Sterben aus der Kraft des neuen Geistes. Das sind keine willkürlichen Reflexionen, denn sie werden durch Jesu eigenes Wort bestätigt: „Gehet hin und lehret alle Völker. Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!“ (Matth. 28, 19.) In diesem zweiten Herrenwort über die Taufe besitzen wir denn auch die eigentliche Stiftungsurkunde des christlichen Sakramentes.

Wie bedeutungslos erscheinen demgegenüber die Einwände der Kritik, die gerade die trinitarische Form des Taufbefehls beanstanden! Man habe anfangs nicht auf den Namen der drei göttlichen Personen, sondern auf den Namen Jesus getauft! Als ob es sich bei dem Ausdruck der einen oder andern Art um eine stehende liturgische Formel

und nicht bloß um die Bezeichnung eines bestimmten religiösen Verhältnisses handelte, in das man durch die Taufe eintritt! Ein anderer Einwand versichert, Jesus habe noch keine trinitarische Formel gekannt. Aber die zahlreichen und weit mehr theologisch gefärbten Trinitätsformeln des Neuen Testaments lassen sich unmöglich bestreiten (1 Kor. 6, 11; 12, 4 ff. 2 Kor. 13, 13. Eph. 5, 18 ff. Hebr. 10, 29 ff. 1 Petri 1, 2 u. ö.). Warum sollte die einfachere trinitarische Formel bei Jesus unmöglich sein? Der Herr hat sich als den wesensgleichen Sohn dem Vater gegenübergestellt; er hat die Verheißung des Heiligen Geistes gegeben: so bezeugen die synoptischen Evangelien nicht weniger deutlich als Johannes. Das sind aber die Elemente der trinitarischen Formel.

Auch die übrigen Einwände gegen die geschichtliche Echtheit des Taufbefehls bedeuten wenig. Gewiß sind es die Worte eines Auferstandenen! Aber nicht das geschichtliche Denken, sondern ein vorgefaßtes Dogma widerstrebt der Annahme der Auferstehungstatsache. Man hat auch die zweifelnde Frage gestellt, warum Jesus nicht selbst getauft habe, wenn er den Taufbefehl erließ. Aber der Herr war in der persönlichen Betätigung seines Gnadenwillens an keine Form gebunden; die neue Heilsordnung trat erst mit seinem Erlösungstod in Kraft. Noch weniger kann die universalistische Tendenz des Taufbefehls überraschen. Wohl mögen die Apostel sie nicht sofort in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt haben. Man konnte nach dem Tode des Herrn noch darüber streiten, unter welchen Bedingungen die Heiden in die Kirche Aufnahme finden sollten. Erst die Berufung des hl. Paulus zum Heidenapostel (vgl. Gal. Kap. 2), die übrigens keinen der andern Apostel grundsätzlich auf Israel beschränkte, rückte den universalistischen Gedanken des Taufbefehls in helles Licht.

So ist das Ergebnis gesichert: die christliche Taufe ist eine unmittelbare Stiftung Jesu. Sie gilt mit Recht als die erste und entscheidende Heilserfahrung, die wir an Jesus machen müssen. Sie ist das übernatürliche trinitarische Heilserlebnis, das alle Erlösungsgüter wurzelhaft in sich beschließt. Sie ist die grundlegende Heilstat Jesu in seiner

Kirche. Kann es überraschen, daß der Herr selber ihre wesentliche Form bestimmen wollte? Er wählte dafür die Symbolsprache der vorchristlichen Heilssehnsucht, wie sie die ganze Menschheit in den antiken Taufriten gesprochen, wie sie die Johannestaufe mit der prophetischen Kraft des alten Messiasglaubens erfüllt, wie er sie selbst in seiner eigenen Taufe aufgenommen und verklärt hatte. Aber die christliche Taufe ward zum Wort der erfüllten Heilssehnsucht, zum jubelnden Bekenntnis an Gottes Vatergüte in der Erlösung des Sohnes aus der Kraft des Heiligen Geistes.

Neben der Taufe erscheint das Abendmahl als das große Vermächtnis des Herrn an seine Gemeinde. Bis in die neueste Zeit war die Echtheit dieses Vermächtnisses nicht bestritten worden. Erst der kritischen Forschung des 19. Jahrhunderts wurde sie zum Problem. An sich scheint freilich keine Frage sicherer zu beantworten als die, ob Jesus mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl gefeiert habe. Denn es genügt, die Aussagen der Quellen zu hören, die uns zu Gebote stehen. Aber mit dieser einfachen Frage ist sofort die andere gegeben, in welchem Sinne der Herr das Abendmahl gehalten und als dauernde Institution in seiner Gemeinde gewollt habe. Man begreift, daß die Meinungen hier ebensoweit auseinandergehen wie in der Beurteilung der Persönlichkeit Jesu überhaupt.

Hat Jesus das Abendmahl eingesetzt? Es gibt vier Berichte, welche die Abendmahlsszene überliefern: Matthäus (26, 26—29) und Markus (14, 22—25) einerseits, Paulus (1 Kor. 11, 23—25) und Lukas (22, 15—20) anderseits. Man kann sie als die synoptische und die paulinische Überlieferung voneinander unterscheiden. Das vierte Evangelium berichtet die Einsetzung des Abendmahls nicht; aber es erzählt von seiner Verheißung in der Synagoge zu Kapharnaum.

Der Unterschied zwischen den verschiedenen Einsetzungsberichten ist gering. Handelte es sich um einen weniger bedeutsamen Gegenstand, so wäre man kaum versucht, ihnen eine besondere Beachtung zu schenken. Am größten ist die Übereinstimmung in der Überlieferung

der Worte, die der Herr über das Brot gesprochen hat. Sie lauten nach Markus: „Nehmet hin, dies ist mein Leib!", nach Matthäus: „Nehmet hin, esset, dies ist mein Leib!" Paulus bietet sie in etwas abweichender Form: „Das ist mein Leib für euch!" Ähnlich Lukas: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird!" Die paulinische Form verrät noch die aramäische Klangfarbe; das empfiehlt sie als die ursprünglichere. Aber auch die Aufforderung zum Essen, wie sie die synoptischen Berichte enthalten, wird nicht gefehlt haben[16]. So haben Jesu Worte vielleicht gelautet: „Nehmet hin, dies ist mein Leib für euch!"

Größer sind die Unterschiede in der Überlieferung der Kelchworte. Doch bedeuten auch sie keine sachliche Verschiedenheit. Nach Markus hätte der Herr über den Kelch gesprochen: „Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird!" Nach Matthäus: „Trinket alle daraus, denn dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden!" Dunkler klingen die Worte in der paulinischen Überlieferung. Paulus zitiert: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute!" Lukas erweitert die Formel: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird!" Das Wort will offenbar besagen: Dieser Kelch ist das Siegel des Neuen Bundes, der in meinem Blute geschlossen wird. Aber die dunkle paulinische Form ist hier kaum die ursprünglichere. Wahrscheinlich haben die Worte des Herrn gelautet: „Trinket alle daraus, das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird!" Beachten wir noch, daß Paulus und Lukas ausdrücklich den Befehl des Herrn zur Wiederholung der Abendmahlshandlung überliefern: „Tuet dies zu meinem Gedächtnis!" Matthäus und Markus berichten ihn nicht. Aber sicher wollen auch sie die Stiftung der liturgischen Abendmahlsfeier in ihren Evangelien erzählen; sie setzen den Wiederholungsbefehl Jesu als selbstverständlich voraus. Ohne ihn wäre auch die eucharistische Feier, der wir alsbald nach Jesu Tod in der Urgemeinde begegnen (Apg. 2, 42 46), unerklärlich.

So besitzen wir zum wenigsten zwei selbständige Abendmahls-

berichte aus der Urgemeinde. Es liegt wenig daran, welcher von beiden der ältere ist. Sie sind beide in gleicher Weise zuverlässig. Paulus beruft sich eigens auf eine Überlieferung vom Herrn her (1 Kor. 11, 23). Er spricht nicht von einer unmittelbaren Offenbarung, die er empfangen habe; aber er weiß bestimmt, daß die ihm von den Uraposteln überlieferte Institution auf den Herrn selber zurückgeht. Man erinnert sich einer ähnlichen Stelle, an welcher der Apostel andere Grundwahrheiten des Christentums unter Hinweis auf die Überlieferung bezeugt hat (1 Kor. 15, 3). Solchen feierlichen Versicherungen gegenüber hat der Zweifel kein Recht mehr.

Für den Historiker steht die Tatsache, daß Jesus das Abendmahl gefeiert und irgendwie als bleibende Institution in seiner Kirche gewollt hat, auf Grund dieser Berichte außer Frage. Aber welches war der Sinn dieses Gedächtnismahles, das der Herr gefeiert und gestiftet hat? Sollte es ein bloßes Abschiedsmahl gewesen sein, ein Erinnerungsmahl an sein Leiden und Sterben? Oder hatte es eine geheimnisvollere, sakramentale Bedeutung? So wenig wie bei der Taufe können hier Reflexionen a priori entscheiden. Daß das Spätjudentum rituelle Handlungen von sakramentalem Charakter gekannt habe, läßt sich kaum bezweifeln. Aber wenn es auch nicht der Fall gewesen wäre, hätte Jesus solche neue religiöse Formen schaffen können. Auch so hätte er mit einem symbolischen Gedächtnismahl eine geheimnisvolle Gnadenwirkung verbinden können.

Versuchen wir also den Sinn der Abendmahlshandlung aus den bestimmten Andeutungen unserer Berichte festzustellen. Die Situation ist trotz der knappen Berichterstattung einfach und verständlich. Am Schlusse einer Abendmahlzeit nahm der Herr Brot, sprach das Dankgebet darüber, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib für euch!“ Darauf nahm er einen Becher Weines, sprach abermals ein Segensgebet und reichte ihn den Seinen mit den Worten: „Trinket alle daraus, das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird!“ Daß Jesus selbst von den dargereichten Gaben genossen hätte, wird nirgends

gesagt; die eigenartige Doppelsymbolik der Handlung schließt es geradezu aus.

Was diese geheimnisvolle Symbolik besagen will, lassen die Kelchworte am besten erkennen. Jesus bezeichnet sein Blut als Bundesblut, das vergossen wird für viele. Damit begegnet wieder die Vorstellung vom Sühnetod, die wir bereits in der Lösegeldstelle angetroffen haben. Jesu Tod ist Opfertod, und sein Blut ist Opferblut. Der Gedanke an die alttestamentlichen Sühneopfer war damit für jeden Israeliten von selbst gegeben. Dem entsprechen auch die Worte über das Brot: „Das ist mein Leib für euch!" Jesu Leib ist Opferleib. Das Abendmahl will also Jesu Opfergesinnung irgendwie vergegenwärtigen.

Aber Jesu Opfer ist nicht bloß Sühneopfer. Sein Blut ist zugleich Bundesopferblut. Bei der ersten Bundesschließung besprengte Moses das Volk mit Opferblut und sprach: „Das ist das Blut des Bundes, den Jahve mit euch geschlossen hat!" (2 Mos. 24, 3—8.) Jesus versichert: „Das ist *mein* Blut des Bundes" — übrigens ein Hebraismus, der für die Echtheit des Wortes zeugt —, „das für viele vergossen wird." Der Gedanke ist klar. In Jesu Blut wird der Neue Bund geschlossen, den Jeremias verheißen hat (Jer. 31, 31 ff.). Aber nach Jeremias bedeutet die neue Bundesschließung zugleich Sündenvergebung: „Ihre Schuld will ich ihnen vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken!" (Jer. 31, 33 ff.). Dem entspricht, daß Jesu Bundesblut auch Sühneopferblut ist, daß es „vergossen wird für viele". Beide Gedanken will also das Abendmahl geheimnisvoll darstellen.

Aber der Opfergedanke liegt nicht bloß in den Einsetzungsworten; er liegt ebenso in der Einsetzungshandlung. Man hat mit Recht bemerkt, daß ihn schon die Doppelsymbolik, die Leib und Blut des Herrn zu trennen scheint, zum Ausdruck bringt. Sie machte es „für antikes Denken fast selbstverständlich, daß man im Abendmahl eine geheimnisvolle Opferinstitution besitze"[17]. Auch die Beziehung des Abendmahles zum Passah legt den Opfergedanken nahe. Noch in

der paulinischen Abendmahlsüberlieferung klingen Passahgedanken deutlich nach. „Der Becher der Danksagung", von dem der Apostel spricht (1 Kor. 10, 16), ist offenbar der kos habberâchâ, der dritte Becher des Passahmahles. Aber bedeutsamer noch ist dies: die Mahlzeit, an die sich das Abendmahl anschloß, war ein Passahmahl (Luk. 22, 15 17). Das sagen die synoptischen Berichte deutlich. Und daß die entgegenstehenden chronologischen Schwierigkeiten nicht unüberwindlich sind, konnten wir bereits früher feststellen. Offenbar war das Abendmahl als Erfüllung des alttestamentlichen Passahopfers gedacht. Zwar hat der Herr dessen vollkommenste Erfüllung erst für das jenseitige Gottesreich verheißen (Luk. 22, 16). Aber die Eucharistie ist bereits die Vorwegnahme der zukünftigen Gottesgemeinschaft.

Man hat freilich eingewendet, das Passah sei kein Sündopfer gewesen, da von einem Sündopfer nichts genossen wurde. Aber auch das Bundesopfer war kein Sündopfer, und doch konnte der Herr beide Opfergedanken miteinander verbinden. Das Kreuzesopfer, welches das Abendmahl vergegenwärtigen soll, ist eben vollkommener als die alten. Es umschließt Sühnopfer, Bundesopfer und Passahopfer in gleicher Weise. Das Passah war Unterpfand und Gedächtnis der wunderbaren Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens. Das Abendmahl ist Unterpfand und Gedächtnis der wunderbaren Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde durch den Opfertod Jesu.

Die geheimnisvolle Abendmahlssymbolik ist Opfersymbolik. Das ist das bestimmte Ergebnis der bisherigen Untersuchung. Aber schwieriger ist die andere Frage, in welchem Sinne das Abendmahl eine Opferhandlung ist. Man wird sich hier von einem extremen Realismus und einem extremen Symbolismus in gleicher Weise zu hüten haben. Nicht wenige Theologen sind eifrig bemüht, eine „Blutvergießung" im Abendmahl selber herauszufinden. Sie werden dazu durch das Wort veranlaßt: „Dies ist mein Blut, das für viele vergossen wird." Sie erinnern daran, daß im Griechischen ein Partizipium Präsens stehe (ἐκχυννόμενον); also handle es sich um eine gegenwärtige Blutvergießung, nicht erst um die zukünftige Blutvergießung am

Kreuze. Aber sollte sich hier nicht das Wort bestätigen, daß diejenigen nichts beweisen, die zu viel beweisen wollen? Man hätte doch nicht übersehen sollen, daß das griechische Partizipium Präsens in der Septuaginta oft genug Futurbedeutung hat. Die Vulgata, der das Konzil von Trient in allen dogmatischen Stellen ein besonderes Ansehen zuspricht, war sicher nicht schlecht beraten, daß sie die fraglichen Partizipien unbedenklich im futurischen Sinne wiedergab. Wären aber jene Theologen und nicht die Vulgata im Recht, dann müßte schon das Abendmahl und nicht erst das Kreuzesopfer die entscheidende Sühn- und Opfertat Jesu gewesen sein. Dann wäre das Abendmahl „der Lösepreis für viele", dann wäre schon im Abendmahl Jesu Blut „für viele vergossen worden".

Noch ein anderes ist zu bedenken. Das Abendmahl ist ein liturgischer Opferakt. Aber alle liturgischen Opfer sind nur die symbolische Darstellung der Opfergesinnung. Sie sind irgendwie Akte der Selbstentäußerung, in denen das absolute Herrscherrecht Gottes über die eigene Person und den eigenen Besitz zur Anerkennung kommt. Es ist nicht unrichtig, zu sagen, das liturgische Opfer sei eine Gabe an die Gottheit; aber es ist eine Gabe, die bestimmt ist, die vollkommene Selbsthingabe zu symbolisieren. Und darin liegt das Entscheidende: das liturgische Opfer kann die Selbsthingabe immer nur versinnbilden, niemals verwirklichen. Ein Realopfer darzubringen, d. h. die geistige Selbsthingabe in der Tat zu verwirklichen, steht nicht in der Macht des Menschen. Freilich einer konnte es: derjenige, dem die Macht gegeben war, sein Leben hinzugeben und wieder zu nehmen, ganz wie er wollte. Dieses Realopfer vollbrachte Jesus am Kreuze und nur am Kreuze. Es war die höchste Erfüllung aller liturgischen Opfer; aber es steht nicht in ihrer Reihe. Es ist vollkommen einzigartig. Auch das Abendmahl steht nicht an seiner Seite. Wohl ist es seine Darstellung und Vergegenwärtigung; aber es ist nicht dieses selbst. Wohl liegt die überragende Bedeutung des Abendmahls gerade in seiner Beziehung zum Kreuzesopfer, in seiner Aufgabe, dieses darzustellen und zu vergegenwärtigen. Damit ist aber auch sein Charakter

schon bestimmt: es ist nicht etwa ein geheimnisvolles, wenn auch unblutiges Realopfer; es gehört in die Reihe der liturgischen Opfer, es besteht in einer *symbolischen* Darstellung des Opfergedankens. Von einer *wirklichen*, noch so geheimnisvoll gedachten „unblutigen Blutvergießung“, von einer Blutvergießung im Kelche, wie man gemeint hat, kann nicht die Rede sein.

Aber anderseits muß man sich hüten, die Opfersymbolik im Abendmahl zu verflachen. Im Abendmahl wollte der Herr jene erhabene, einzigartige Opfergesinnung bekunden, die er gleich darauf in seinem Todesleiden bewährte. Nie war ein religiöses Opfererlebnis reiner, tiefer, machtvoller als diese Opfergesinnung. Gab es überhaupt eine symbolische Handlung, eine symbolische Selbstentäußerung, um sie würdig auszusprechen? Will uns nicht schon der Gedanke wie eine Schwierigkeit bedrücken, daß Jesus seine Opfergesinnung noch einmal in einer symbolischen Handlung zum Ausdruck brachte, wo er schon im Begriffe stand, sie in seinem Opfertod in erhabenster Weise zu verwirklichen? Welche liturgische Opfertat konnte groß genug sein, seinem blutigen Opfertod unmittelbar vorauszugehen?

Diese Schwierigkeit ist für den extremen Symbolismus unlösbar. Man denke sich einen Augenblick, der Herr habe seinen Jüngern nichts anderes als ein Stück Brot und einen Becher Weines gereicht, um seine Opfergesinnung und seinen nahen Opfertod zu versinnbilden. Wie winzig klein und wie bedeutungslos empfänden wir diese Symbolik gegenüber der tragischen Majestät jenes Schauspiels, das seine düstern Schatten auf die Abendmahlsstunde vorauswarf. Wäre es dann nicht ein weit erhabenerer Abschluß dieses Lebens gewesen, wenn Jesus vom letzten Passah der Verheißung, das er mit seinen Jüngern genossen, schweigend zum blutigen Passah der Erfüllung geschritten wäre? Wäre es nicht eine viel würdigere Opfersymbolik gewesen als das rationalistisch gedeutete Abendmahl? Man braucht gar nicht erst davon zu reden, wie wenig ein Stück Brot den Opferleib Jesu und wie wenig der Trunk eines Becher Weines die Vergießung seines Blutes versinnbilden konnte.

In der Tat bedurfte die erhabenste Opfergesinnung einer weit erhabeneren Opfersymbolik. Jesus hat sie gefunden. Er wählte einen Opferakt, der nicht bloß die tiefste Symbolik, sondern auch die höchste Selbstentäußerung beschloß, die außer der Hingabe des Lebens denkbar ist. Er opferte seinem himmlischen Vater nicht eine äußere Gabe, sondern brachte sich selbst als Speiseopfer dar. Er gab seinen Leib und sein Blut zur Opferspeise. Nur so können die Worte verstanden werden: „Dies (nicht etwa dieses Brot, dieser Wein, sondern dies, was ich hier in Händen habe) ist mein Leib, dies ist mein Blut, das für viele vergossen wird." Zwar konnte der Herr sich nicht unmittelbar zur Opferspeise darbieten. Er konnte sich nur unter den äußern Formen einer irdischen Nahrung zum leiblich-geistigen Genusse geben. Aber schon in der Annahme dieser sakramentalen Seinsweise lag die höchste Selbstentäußerung. Sie war zugleich die erhabenste Symbolik seiner messianischen Opfergesinnung. Indem der Herr in Erfüllung eines göttlichen Gebotes seine ganze Person und seine ganze Wirksamkeit, sein Leben und sein Sterben in den Dienst der heilsbedürftigen Menschheit gestellt hatte, war er ihr geistiges Lebensbrot, die Nahrung ihrer Seelen geworden, „das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist" (Joh. 6, 51). Jetzt aber wollte er den ganzen Inhalt dieses Opferlebens in einer einzigen Opfertat darstellen; er wollte dessen unendlichen Segen in einem Akt der höchsten Liebe, der vollkommensten Selbsthingabe, der höchsten messianischen Selbstentäußerung zusammenfassen und für alle Zeiten und Geschlechter fruchtbar machen. So gab er sich selbst zur Opferspeise, bot seinen Leib und sein Blut zum geistigen Genusse dar. In diesem geheimnisvollen Genusse sollten ihn alle Geschlechter als ihr geistiges Lebensbrot besitzen. Es erfüllte sich, was die johanneische Verheißungsrede mit überraschender Realistik verkündet hatte: Sein Fleisch war „wirklich eine Speise und sein Blut in Wahrheit ein Trank". Das Abendmahl ist der vollendete Ausdruck des messianischen Opferwillens Jesu und die Vermittlung seines unvergänglichen Opfersegens.

Doch ist damit nur das allgemeine, nicht das spezielle Moment der

Abendmahlsymbolik bezeichnet. Der messianische Opferdienst Jesu vollendet sich in seinem messianischen Todesleiden. Sein Tod ist die höchste Verwirklichung und die Zusammenfassung seiner Opfergesinnung. Wohl war der Herr in seinem ganzen Leben unser lebendiges Himmelsbrot; aber er ward es am vollkommensten in seinem Tode. Aus seinem Tod empfing sein übriges Leben die höchste Würde und Verklärung. Darum wollte er auch im Abendmahl nicht bloß seine Opfergesinnung, sondern seine Todesopfergesinnung bekunden; es sollte der Ausdruck seiner Todesweihe sein. So genügte es ihm nicht, sich als messianische Opferspeise darzubieten. Er verklärte diese Opferspeise in der geheimnisvollen Todesopferweihe, die er ihr durch die symbolische Trennung von Leib und Blut in der zweigestaltigen Darbietung mitteilte. So ward das Abendmahl gleichsam die Vorwegnahme des Kreuzesopfers und die Vergegenständlichung seines unendlichen Opfersegens. Im geistig-leiblichen Genuß dieser Opferspeise sollten wir die unvergänglichen Früchte des Opfertodes Jesu empfangen, sollten wir das lebendige Himmelsbrot in seiner ganzen Lebenskraft besitzen können.

Das führt auf den tiefsten Sinn des Abendmahles. Wohl ist es zunächst ein Opfer; es ist die erhabenste Opfertat, die Jesu Opfertod nicht bloß vorbereitet, sondern für alle Jahrhunderte gegenwärtig setzt. Aber es ist ebenso Sakrament. In der antiken Opferidee sind ja Opfer und Sakrament überhaupt verbunden. So mannigfaltig auch die Einzelvorstellungen im Judentum und Heidentum gewesen sein mögen: der Gedanke, daß das Opfer irgendwie eine Verbindung des Menschen mit der Gottheit bewirke, die nicht selten im Besprengen mit Opferblut oder im Genuß des Opfermahles zum Ausdruck kommt, war allgemein (vgl. 1 Kor. 10, 20 ff.). Man braucht also nicht erst auf die Kultmahle der Mysterienreligionen zu verweisen, um die Abendmahlsidee verständlich zu machen.

Und doch unterscheidet sich der Abendmahlsgedanke wieder wesentlich von allen sakramentalen Opfervorstellungen der alten Welt. Hier glaubte man, im Genuß eines in sich leeren Symbols

irgendwie die Gottheit in sich aufzunehmen. Im Abendmahl empfangen wir den wirklichen Leib und das wirkliche Blut des Gottessohnes zum Symbol und Unterpfand der geistigen Gnadenkräfte, die an seine Person und an seinen Opfertod geknüpft sind. Also nicht ein mehr oder minder geistig gedachtes Symbol vermittelt den Empfang der Gottheit, sondern ihr wirklicher Empfang vermittelt ihren geistigen Besitz. Indem wir Jesus nach Art einer irdischen Speise äußerlich in uns aufnehmen, wird er das geistige Himmelsbrot unserer Seelen. Der wirkliche Genuß seines Leibes und Blutes verbürgt den geistigen Genuß seiner erlösenden Heilskräfte. Diese Vorstellung ist vollkommen einzigartig. Für sie gibt es keine religionsgeschichtliche Parallele.

Das Abendmahl knüpft also die Lebens- und Gnadengemeinschaft mit dem Herrn ein für allemal an den leiblich-geistigen Genuß seines Leibes und Blutes. So wird es auch zum unversieglichen realen Quellgrund der kirchlichen Gemeinschaft. Zwar ist die kirchliche Autorität das äußere Prinzip dieser Gemeinschaft. Aber ihr innerer Lebensgrund ist die Gnadengemeinschaft mit Jesus, die durch das Sakrament seiner wirklichen und wesentlichen Gegenwart verbürgt ist. Der übernatürliche Gemeinschaftsgeist, der die kirchliche Einheit trägt und bewahrt, fließt in erster Linie aus der eucharistischen Verbindung mit der Person des Herrn. Das will die Abschiedsrede bei Johannes mit ihrem wundervollen Grundton: „Ich in euch und ihr in mir", geheimnisvoll andeuten. Wohl sind alle Sakramente Träger des Geistes Christi und darum inneres Lebensprinzip des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Gemeinschaft. Aber die Eucharistie ist der Mittelpunkt aller übrigen Gnadenmittel; sie ist das Unterpfand ihrer Wirksamkeit, ist deren Urgrund oder Ziel. Taufe und Buße bereiten auf die eucharistische Gnadengegenwart vor, Firmung und Letzte Ölung öffnen ihre innersten Kraftquellen, die Priesterweihe befähigt zur Darbringung des eucharistischen Opfers, die Ehe ist das gnadenvolle Abbild der eucharistischen Gemeinschaft in der von ihr geheiligten Sphäre des natürlichen Lebens[18].

Schlußwort

Wer Jesus sei, und was er uns sein wolle, das war die Frage, von der wir ausgingen. Wir fanden die Antwort in dem ganzen Leben und Wirken des Herrn, in der Gedankenfülle seiner Lehrweisheit und in dem Zeugnis seines göttlichen Selbstbewußtseins, wie es die evangelischen Berichte geschildert haben. Das ist gewiß das Jesusbild des **Glaubens**.

Aber auch die **geschichtlich-kritische** Betrachtung hat keinen Grund, diesem Bilde zu mißtrauen. Seine Zuverlässigkeit beruht nicht bloß auf dem unanfechtbaren Quellenwert unserer Berichte; sie beruht ebenso auf der Einsicht in den innern Wahrheitsgehalt des evangelischen Jesusbildes, der sich freilich mehr der historischen Intuition als der kritischen Analyse offenbart. In der restlosen Geschlossenheit eines Lebensbildes, das widerspruchslos aus ganz verschieden gearteten Berichten zusammenfließt, in dem echten, kraftvollen Leben, das wir überall in der evangelischen Darstellung verspüren, in dem machtvollen Gesamteindruck einer Persönlichkeit, die in allem den Stempel einer unerfindbaren Größe trägt, erleben wir gleichsam die Unmittelbarkeit eines geschichtlichen Tatbestandes. Oder sollte diese unergründliche und unerfindbare Einheit von schlichtester Menschlichkeit und überirdischer Hoheit nur ein glückliches Gemisch von Wahrheit und Dichtung sein? Sollte die widerspruchsvollste Zusammensetzung zugleich die höchste Harmonie bedeuten, und sollte die seltsamste Erfindung eines gottmenschlichen Selbstbewußtseins ein Wesensbild vollendeter Heiligkeit und absoluter Größe widerspiegeln? Wer das für möglich hält, wird auch die Rätsel lösen müssen, die er aufgibt. Die negative Evangelienkritik hat zwar das eine gewagt, aber das andere nicht vermocht. Sie stellt uns vor unlösbare und

offensichtliche Widersprüche; statt der festumrissenen Christusgestalt der Evangelien bietet sie nur „Geheimnisse" und „Probleme".

Und doch ist an der Echtheit und Zuverlässigkeit des evangelischen Jesusbildes alles gelegen! Das Christentum ist eben unendlich mehr als eine erhabene Philosophie, als eine abstrakte Lehre. Das Christentum ist Geist und Leben, die sich immer aufs neue an Jesu Person entzünden: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade." Man zerreiße diese geheimnisvolle Lebensverbindung des christlichen Geistes mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, und man wird die schöpferischen Kräfte vernichten, welche die Absolutheit der erlösenden Weltreligion bedingen. Gewiß ist auch der intellektuelle Gehalt der Verkündigung Jesu von einzigartiger Größe und Kraft, seine Lehre von dem gütigen Vater-Gott, von dem unendlichen Wert der Menschenseele und von der besseren Gerechtigkeit. Aber verlieren diese Gedanken nicht ihr Bestes und Tiefstes, wenn wir sie nicht mehr im göttlichen Lichtreflex der Persönlichkeit Jesu, nicht mehr in der sichtbaren Darstellung der menschgewordenen Wahrheit schauen und ergreifen dürfen? Verliert nicht das Evangelium von Gottes Vatergüte seine geheimnisvolle Lebenskraft und die erhabene Weihe einer göttlichen Unmittelbarkeit, wenn wir die gewaltigsten Worte streichen müssen, die es enthält: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" — „Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will" — „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid"? Wohl ist das Evangelium der Bergpredigt auch eine erhabene Lehrweisheit, in deren Licht sich Welt und Menschheit wundervoll verklären; gewiß hat das Evangelium auch als christliche Philosophie die Erscheinungswelt des menschlichen Geistes nach ihrer intellektuellen und sittlichen, individuellen und sozialen, wirtschaftlichen und politischen, ästhetischen und religiösen Seite erfaßt und im innersten Wesen gestaltet; zweifellos bewährte sich der christliche Gedanke als schöpferische, geistige Triebkraft, als „die Seele eines neuen Ethos, als Träger einer neuen Kultur, als Kern der ganzen Welt-

geschichte". Aber — und darin liegt alles — nicht der abstrakte Gehalt der christlichen Lehrsätze hat diese Wirkungen vollbracht, sondern der Geist einer absoluten Persönlichkeit, der hinter jedem Wort des Evangeliums steht. Auch die vorchristliche Philosophie verkündete erhabene und tiefe Gedanken; aber es fehlte ihr der schöpferische Geist göttlichen Lebens, der sie befruchtete. Darum die große Sehnsucht nach einem nahen Gott, nach der Sichtbarwerdung des Göttlichen, welche die vorchristliche Seele erfüllte, angefangen von den primitiven Sagen von der Menschwerdung der Götter bis zu dem Idealmenschen Platons und bis zu den Heilandsgestalten des hellenistischen Zeitalters.

Allerdings kann auch die negative Kritik die überragende Bedeutung der Persönlichkeit Jesu nicht verkennen. Auch sie vermag den unlösbaren Zusammenhang zwischen dieser einzigartigen Persönlichkeit und der einzigartigen Größe des Christentums nicht zu übersehen. Auch sie begreift, daß die Absolutheit des Christentums, von der sie spricht, die Absolutheit der Person Jesu irgendwie bedinge. Aber ihre philosophischen Voraussetzungen, nicht etwa ihre geschichtlichen Feststellungen hindern sie, diese Absolutheit im Sinne des evangelischen Jesusbildes anzuerkennen. Sie leugnet freilich nicht, daß sich Absolutes auch in der Geschichte kundtue, und daß es sich in Jesus in unerreichter Höhe offenbare; aber sie leugnet, daß es sich hier, wie es das evangelische Jesusbild fordert, in seiner ganzen Fülle und Unmittelbarkeit geoffenbart habe, daß Jesus die *wesenhafte* persönliche Offenbarung des Vaters sei. Wie könne auch das Göttliche sich restlos und unmittelbar in einer geschichtlichen Persönlichkeit kundtun, das Ewige in einem beschränkt Zeitlichen, das Unendliche in „der Relativität geschichtlichen Lebens"?[1] Mag Jesus, so urteilt sie, mit Recht als ein unerreichter und ein unerreichbarer Lebenstypus gelten, mag man in diesem Sinne von der Absolutheit seiner Person sprechen, er ist doch nicht das Leben selber, nicht der Weg, die Wahrheit und das Leben, wie es das Evangelium verkündet!

Aber diese Erwägungen, die das Jesusbild der liberalen Kritik

geschaffen haben, sind nur aus der Unklarheit und Zwiespältigkeit modernen Denkens geboren. Wohl verkennt auch das Evangelium nicht die „Relativität geschichtlichen Lebens". Es stellt die Menschheit Jesu bewußt in die Schranken des Geschöpflichen und des wahrhaft Menschlichen. Aber es sieht in Jesus auch neben dem unmittelbar Menschlichen das unmittelbar Göttliche. Die Tatsachen, die es berichtet, vor allem die einzigartige Weisheit, das übernatürliche Wissen, der wundermächtige Wille, die unbedingte Sündlosigkeit und Heiligkeit und nicht zuletzt das göttliche Selbstbewußtsein Jesu bedeuten eine schöpferische Durchbrechung des phänomenalen Lebens; sie bedingen eine ununterbrochene göttliche Transzendenz in der Person des Herrn; darin besteht eben die einzigartige und vollkommene Offenbarung des Absoluten, die jede natürliche, immanente Offenbarung im menschlichen Geistesleben unendlich überragt. Es gibt auch keine „Relativität geschichtlichen Lebens", die eine solche unmittelbare Einwirkung Gottes auf das menschliche Geistesleben ausschließt. Man müßte sonst mit dem Monismus die souveräne Herrschaft eines persönlichen Gottes über Welt und Geschichte leugnen. Allerdings ist die schöpferische Erhebung des menschlichen Geisteslebens Jesu in seiner persönlich-wesenhaften Gottvereinigung die geheimnisvollste, alles überragende Durchbrechung endlicher Beschränktheit durch die göttliche Allmacht; denn sie verwurzelt das Dasein einer menschlichen Natur unmittelbar in den Tiefen des göttlichen Urgrundes. Aber die christliche Philosophie sieht kein Hindernis für eine solche Annahme, zu der die Aussagen des geschichtlichen Jesus gebieterisch drängen.

In der Tat gibt es überhaupt keine andere Absolutheit als die des evangelischen Jesusbildes. Und es ist eine verhängnisvolle Selbsttäuschung, wenn man glaubt, noch von der Absolutheit des Christentums sprechen und die göttliche Absolutheit der Person Jesu bestreiten zu können. Mag man dann in der rein menschlichen Schätzung dieser Persönlichkeit die Grenze nach oben noch so weit verschieben: sie führt

doch niemals über den unendlichen Abgrund, der die endliche Beschränktheit von der absoluten Größe urpersönlichen Geisteslebens scheidet. Dann kann uns Jesus niemals die absolute Offenbarung Gottes sein, weil alle bloß irdische Geistigkeit den Stempel der Irrtumsfähigkeit und der sittlichen Gebrechlichkeit an der Stirne trägt. Dann muß er aufhören, absolute Norm der Wahrheit und absolutes Vorbild sittlichen Lebens zu sein. Anders urteilen, hieße die Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischen, hieße das rein Endliche mit dem Nimbus des Absoluten umkleiden. Dann zerfließen aber auch die ideellen Werte des Christentums wieder im Nebel eines alles verschlingenden Relativismus, dann schwanken die Grundpfeiler der christlichen Kultur unter den Stürmen einer alles erfassenden, die letzten Tiefen des Menschenlebens aufwühlenden Skepsis. Dann verliert das Christentum seine weltüberwindende und welterneuernde Kraft und seine einzigartige Macht über Geist und Gemüt, die nur auf der göttlichen Unmittelbarkeit und auf der absoluten Gewißheit seiner geistigen und sittlichen Grundlagen beruht.

Noch weniger könnte uns Jesus die Offenbarung erbarmender Vatergüte in dem Opfer seines Lebens sein. Das lapidare Wort des vierten Evangeliums: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab", verlöre Sinn und Bedeutung. Das christliche Heilserlebnis, das im Glauben an Jesus, den Mittler und Erlöser, gipfelt, wäre der verhängnisvollste Selbstbetrug der Menschheitsgeschichte. Wie könnte Jesus noch für denjenigen Versöhner und Erlöser sein, der weder das Geheimnis seiner wesenhaften Gottesgemeinschaft noch die absolute Fülle seiner persönlichen Heiligkeit anerkennt? Damit fällt aber auch der mildeste Trost, den das zerrissene Menschenherz aus dem größten Wunder göttlicher Liebe schöpfen kann, fällt der selige Glaube an die sichtbar gewordene göttliche Erbarmung, nach der die zagende und ringende Seele verlangt. Dann kann Jesu Person nicht mehr den Urgrund unserer Hoffnung im Leben und im Sterben bedeuten, dann wird sein Kreuz, statt uns den seligen Trost vom barmherzigen Vater-Gott zu geben, zur sinn-

losen Tragik, an der unser Gottesglaube nicht emporwächst, sondern zerschellt. Dann müßte Jesu Name, in dem allein wir Sündenvergebung, Gnade und Seligkeit hoffen, trotz aller klingenden Redensarten nur noch Hauch und Schall sein, ein Wort, das im Winde verweht, der Name eines Menschen, der, irrtumsfähig wie wir, an der Größe seiner Hoffnung zerbrach, die uns hätte retten sollen. Dann wird das Zeichen unseres Heiles zum Symbol ewiger Hoffnungslosigkeit. Dann sinkt mit dem Glauben an Christus der Glaube an den persönlichen, gütigen Vater-Gott, den er verkündet hat.

So steht und fällt das ganze Christentum mit dem Jesusbild der Evangelien. Mit dem Jesusbild der Evangelien fällt darum aber auch die gesamte christliche Kultur und alles, was die Welt den schöpferischen und gestaltenden Kräften des Evangeliums verdankt. Das zeigt die Entwicklung des modernen Geisteslebens zur Genüge. „Wer die geistige Lage der Zeit überblickt und erwägt", gesteht selbst ein wohlwollender Beurteiler, „der wird vor allem eine große Verworrenheit, eine starke Unsicherheit über letzte und gemeinsame Ziele empfinden; überall ein Gespaltensein der Menschheit in Parteien, oft auch ein Gespaltensein des Menschen bei sich selbst."[2] Diese Zerrissenheit und Unsicherheit bedroht alle Gebiete des religiösen, sittlichen und intellektuellen Lebens in gleicher Weise. Sie droht, die letzten Grundlagen einer idealen Kultur zu vernichten, droht das menschliche Dasein in ein wirres Chaos äußerer, zufallsbedingter Zusammenhänge aufzulösen und mit der Preisgabe ewig gültiger Normen und Grundsätze selbst den Bestand der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnungen zu erschüttern.

Zu dieser Zerrissenheit und Unsicherheit modernen Geisteslebens kommt seine erschreckende Leere und Inhaltlosigkeit. Es fehlt ihm nicht bloß Christus, die ewige Wahrheit, sondern auch Christus, das Leben. In beider Hinsicht trägt es wieder die Züge der ausgehenden Antike. Die ganze Heimatlosigkeit der unerlösten Seele weht durch die christusferne Kultur unserer Tage. Fast möchte es scheinen, als

sei der geistige Grund unseres Lebens in unendliche Tiefen versunken und nur noch die schwankende Decke einer oberflächlichen Daseinskultur sei uns geblieben. Trotz des bunten Wechsels der Eindrücke, trotz der künstlichen Steigerung aller Lebensbedürfnisse, trotz der Fülle der gestellten Aufgaben und Anregungen gebricht es diesem Leben an Tiefe und Kraft. Es fehlen ihm nun einmal die wirksamsten geistigen Antriebe, die sich aus der religiösen Wertung der sittlichen Tat, aus dem christlichen Verständnis von Schuld und Sühne, aus dem erschütternden Ernst einer absoluten Verpflichtung und einer göttlichen Lebensaufgabe ergeben. Es fehlen ihm die befreienden Kräfte, die in der religiösen Erweckung und in der Zerknirschung des Herzens, kurz in dem Verständnis und Erlebnis des Kreuzes Christi liegen, an dem sich allein der schauervolle Abgrund ermessen läßt, den die Sünde zwischen Gott und den Menschen gestellt hat. Es fehlen der modernen Geistigkeit aber auch die fruchtbaren Keime eines neuen Lebens, die weltüberwindende Christushoffnung, der himmelstürmende Heroismus christlicher Opferliebe, die trostvolle Gewißheit eines in Gott geborgenen Daseins. Es fehlt überhaupt die starke, geschlossene Lebensauffassung, die zielbewußte Lebenshaltung, die Universalität einer Weltanschauung, die auch vor den grauenvollsten Tiefen des Lebens mit seiner unerbittlichen Tragik nicht zurückschreckt. Es fehlt mit einem Wort Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben!

Ungezählte fühlen selber die Zerrissenheit und Inhaltlosigkeit solchen Daseins. Die große Erlösungsbedürftigkeit der vorchristlichen Welt kennzeichnet in etwa wieder die Stimmung der gegenwärtigen. Je mehr für diese das kirchliche Dogma und die absoluten Forderungen des Evangeliums im Strom des ewig Wandelbaren versinken, um so erschreckender offenbart sich die Zerrissenheit der „modernen" Seele, die ihren illusionären Eigenbesitz mit den letzten christlichen Lebenskräften entschwinden sieht. Man hat nicht mit Unrecht bemerkt, daß bereits jetzt sich ein ganz neuer Typus „moderner Mensch" ankündige, nämlich „der Mensch, der plötzlich zu spüren beginnt, auf welche Hungerrationen er seelisch gesetzt ist"[3], der die Halbheit und Ge-

brochenheit seines Geisteslebens, die verhängnisvolle Übermacht des Niedrig-Triebhaften und die ganze Zwiespältigkeit seines innersten Wesens schmerzlich zu fühlen beginnt.

Was haben aber die liberalen Ersatzversuche für das biblische Jesusbild der modernen Erlösungsbedürftigkeit zu sagen? Bedeuten sie ihr im Grunde mehr als etwa die verschiedenen hellenistischen Heilandsgestalten für die Heilssehnsucht der ausgehenden Antike? Die heidnischen Erlösergestalten waren fast ebensoviele Typen und Symbole einer naturhaft, nicht ethisch gedachten Selbsterlösung. Auch das moderne Christusbild fügt sich bestenfalls in den Rahmen eines idealistisch-monistischen Erlösungsgedankens, der, nicht weniger unpersönlich gemeint als der antik-gnostische, auf „die Wirkung des Allebens" vertröstet, das „unmittelbar in uns durchbrechen und durch seine Gegenwart uns über die Schwäche unseres Vermögens erheben"[4] müsse. Die Parallele ist hier wirklich vollkommen. Der typische Roman der Seele, den die gnostischen Erlösungsmysterien variiert haben, verkündet den himmlischen Aufstieg der Seele, die aus der göttlichen Lichtsphäre in die böse Materie hinabsank; eine idealistische Formel verlangt, „sich von der Begrenztheit einer partikularen Existenz zu befreien und das Geistesleben, das Bei-sich-sein der Wirklichkeit, als den Kern seines eigenen Wesens anzuerkennen"[5]. Die Mysterienlehre weiß von dem Erlöser-Gott, dem himmlischen Urmenschen, der, selber erlösungsbedürftig, als erstes Lichtwesen in den Himmel zurückkehren durfte: ein Typus der in allmählichem Geistesaufstieg sich selbst erlösenden Menschheit; die modern-idealistische Formel verkündet den unerreichten Lebenstypus Jesu, der den vollendeten Durchbruch einer höheren Wirklichkeit, des geistigen Allebens, in der Menschheit verkörpere; er ist gewiß nicht das Leben, aber ein idealer Lebenstypus, nicht der Erlöser, aber das Vorbild der Selbsterlösung, eine „Höhe, die wir erst zu erklimmen haben".

Hier enthüllt sich der ganze Abgrund, zu dem das Jesusbild der negativen Kritik folgerichtig führen muß. Fällt der Glaube an Jesus,

den Gott-Erlöser, dann bleibt nur das monistische Ideal der Selbsterlösung. Wer aber möchte behaupten, daß dieses Ideal auch nur einer Seele aus der Verworrenheit und Heimatlosigkeit ihres irdischen Daseins hinaushalf, daß es auch nur einmal die tiefste Sehnsucht eines schuldbeladenen und heilverlangenden Herzens erfüllte? Wohl mag sich die moderne Seele mühsam über die schauervolle Leere ihres Innern hinwegtäuschen, mag im Wahnglauben an ihre eigene Göttlichkeit „ihr Bestes und Liebstes opfern", mag sich in der gewollten Unkenntnis ihrer Grenzen, ihrer naturhaften Gebundenheit, in dem sinnlosen Übermaß ihrer Lebensbejahung gefallen, solange sie noch nicht den Weg zu der innersten Mitte ihres eigenen Wesens gefunden hat; wird sie aber diesen Weg erst wiedergefunden haben, den Weg zu den letzten Tiefen ihres Lebens, wo alle Seelenkräfte gleichsam eins, wo Denken und Wollen, wo Glauben und Lieben in harmonischer Einheit verbunden sind, wo die anima naturaliter christiana noch ihr untrügliches Zeugnis spricht: dann wird es auch über sie wie eine neue und doch ewig alte Offenbarung kommen. Dann wird sie auch erkennen, wie die Beschränktheit ihres eigenen Wesens kein „unmittelbares Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem durch die ganze Weite des Geisteslebens" ermöglicht, wie sie niemals in eigener Kraft aus der Fülle unendlichen Lebens schöpfen und die Vollendung ihres innersten Wesens gewinnen könne. Dann wird ihr Jesus wieder unendlich mehr sein als ein Lebenstypus und als eine Höhe, die wir erst zu erklimmen haben, unendlich mehr als die höchste geschichtliche Verkörperung eines siegreich durchbrechenden Allebens, als die vollkommenste Darstellung der sich selbst erlösenden Menschheit; dann wird ihr Jesus vielmehr als eine Höhe erscheinen, die wir aus eigenen Kräften niemals erreichen, als die persönliche Fülle unendlichen Lebens, aus der wir alle empfangen müssen, als der einzig Sündenlose und Heilige, durch den wir aus Sünde und Schuld gerettet worden und Zugang zum Vater gefunden haben. Dann wird ihr Jesus wieder der Weg, die Wahrheit und das Leben sein, wie es das Evangelium verkündet, dann wird sie begreifen

lernen, daß sich alles Wesen des Christentums in dem einen Wort des Herrn erschöpft: „Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will."

Das ist in der Tat der ganze Inhalt des Evangeliums. Daß Gott sich in liebendem Erbarmen zur irrenden und sündenbedrückten Menschheit herniederließ, daß er in dem Opferleben und in der liebenden Sühnetat seines eingeborenen Sohnes seine göttliche Vatergüte als wundervolle Einheit von heiligender und erbarmender Liebe offenbart, daß im Glauben an diese Offenbarung sein Heiliger Geist um Jesu willen über die Menschheit kommt und sie in dieser geheimnisvollen Gottesgemeinschaft umschaffen und erneuern will und das neue Gottesreich der Wahrheit und des Lebens auf Erden begründet, das alles fassen wir in dem einen Bekenntnis zusammen: „Jesus, der Weg, die Wahrheit und das Leben!"

Und noch ein anderes ist damit schon gesagt. Die Offenbarung in Jesus ist nicht wie etwas Zufälliges an der Menschheit vorübergegangen, wie eine große geschichtliche Tat, die nur noch in der begeisterten Erinnerung von Jahrhunderten lebt. Sie konnte und durfte es nicht, wenn sie wirklich die vollkommenste Transzendenz des Göttlichen in der Relativität des geschichtlichen Lebens bedeutet, wenn sie wirklich die vollendete Gottesherrschaft ist, die unvergängliche, welche die Propheten verkündet haben. Die in Jesus gewonnene unmittelbare Gottesgemeinschaft mußte der Menschheit bis zum Ende der Tage verbleiben. Das Geheimnis des fleischgewordenen Logos konnte sich nur in dem Pfingstgeheimnis einer geisterfüllten Welt- und Menschheitsgemeinschaft vollenden. Darum sollte sich die persönliche, wesenhafte Gottesoffenbarung, die uns in der geschichtlichen Erscheinung Jesu gegenübertrat, in jener sichtbaren Gemeinschaft fortsetzen, die er zum Träger seines messianischen Geistes berief. Diese Gemeinschaft, sein mystischer Leib, ist die allezeit gegenwärtige Offenbarung göttlicher Vatergüte, in der sich das Heilserlebnis an Jesu Person durch alle Jahrhunderte erneuert. In ihrer Lehre lebt seine

göttliche Weisheit, in ihrem übernatürlichen Tugendleben seine Heiligkeit, in ihren Sakramenten sein eigener Lebens- und Gnadenwille durch alle Jahrhunderte fort. Das Gottesreich ist darum die wesenhafte Offenbarung göttlicher Vatergüte durch den menschgewordenen und in seiner Kirche fortlebenden Gottessohn in der unvergänglichen Lebensfülle des Heiligen Geistes. Das ist das Wesen des Christentums, das ist das Wesen des Katholizismus.

Anmerkungen

Einleitung

[1] P. Wernle, Jesus (1916) 273.

[2] Vgl. A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (1921) 44—45.

[3] Das Aramäische war die Muttersprache Jesu.

[4] Wir bezeichnen diese dem ersten und dritten Evangelium gemeinsamen Herrenworte im Folgenden bisweilen als „die sog. Spruchquelle", ohne jedoch damit eine genau begrenzte, schriftlich fixierte Sammlung zu meinen. Diese mündliche Überlieferung schließt natürlich nicht aus, daß sowohl der Übersetzer des Matthäusevangeliums als auch Lukas noch griechische Niederschriften von Herrenworten benützt haben. Doch ist eine aramäische Urquelle nicht zu bezweifeln. So beruht z. B. Luk. 11, 41 auf einer Verwechslung des aramäischen sakkau = „gebt Almosen" mit dem fast gleich geschriebenen dakkau = „reinigt". Unsere Auffassung unterscheidet sich jedoch wesentlich von der sog. Zweiquellentheorie, welche besonders die literarische Selbständigkeit des (griech.) Matthäus gefährdet, in dem sie nur eine Zusammensetzung aus Markus und einer schriftlich fixierten Redequelle erkennt. Demgegenüber vertreten wir eine modifizierte Traditionshypothese, für welche die Frage der Markuspriorität, die nach einer Entscheidung der Bibelkommission vom 26. Juni 1912 nicht mehr verteidigt werden soll, belanglos ist. Zur synoptischen Frage vgl. etwa H. J. Cladder, Unsere Evangelien (1919), der eine gute Einführung in die Probleme gibt.

I. Leben und Persönlichkeit

[1] Mit guten Gründen hat umgekehrt Cumont die Abhängigkeit der späteren persischen Legende von dem christlichen Berichte nachgewiesen (Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I [1899] 162 f. 342 f.).

[2] E. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung (1909) 35. Vgl. noch Lagrange, Le messianisme chez les Juifs [1909]; J. Döller, Die Messiaserwartung im Alten Testament (Bibl. Zeitfragen 1911).

[3] Der Kyriosname ist nicht erst eine hellenistische Christusformel, wie die Kritik behauptet hat. Schon die mehrfach überlieferte Gebetsformel Maranatha = Unser Herr komme! (1 Kor. 26, 22. Didache 10, 6.

Offb. 22, 20) beweist, daß die Christusbezeichnung „Herr" oder „unser Herr" der palästinensischen Urgemeinde geläufig war. Auch zeigt gerade die Verkündigung an die Hirten jenen altertümlichen Klang, welcher der jüdischen Messiashoffnung eigentümlich, aber schon der ältesten christlichen Überlieferung fremd geworden war. Einen kurzen Überblick über die besonders durch W. Bousset, Kyrios Christos [2] (1921), angeregten Fragen gibt A. Juncker, Jesus der Herr (Zeit- und Streitfragen 1920).

[4] Matth. 2, 9 sagt nur, der Stern, den die Weisen im Orient gesehen (und der eine Zeit lang verschwunden war), sei wieder vor ihnen hergezogen, bis er über den Ort zu stehen kam, wo das Kind sich befand. Das ist die volkstümliche, nach dem Augenschein schildernde Sprechweise. — Die astronomische Berechnung bestätigt auch die mehrfachen Andeutungen, die Matthäus über die Stellung des Gestirnes am südlichen Horizont von Jerusalem macht. Vgl. zum Ganzen O. Gerhardt, Der Stern des Messias (Leipzig 1922). Eine ähnliche Auffassung vertritt auch F. X. Steinmetzer, Der Stern von Bethlehem (Bibl. Zeitfragen 1913).

[5] Das Zeugnis des Makrobius (400 n. Chr.) über den bethlehemitischen Kindermord geht höchstwahrscheinlich nicht auf Domitius Marsus, den bekannten Literaten des augusteischen Zeitalters, sondern auf den biblischen Bericht zurück. Vgl. E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I (1921) 58 Anm. 2.

[6] Dieser Anlaß war die Schätzung unter Quirinius. Aber es kann hier nicht das bekannte Ereignis des Jahres 6 n. Chr. gemeint sein, das die große Volkserhebung unter dem Galiläer Judas zur Folge hatte. Die von Lukas erwähnte Schätzung fällt noch in die Regierungszeit Herodes des Großen, also nicht nach dem Jahre 4 v. Chr. Lukas, dem auch die spätere Schätzung wohlbekannt war (vgl. Apg. 5, 37), bezeichnet die hier genannte ausdrücklich als „die erste, die unter Quirinius erfolgte". Eine zweimalige Schätzung in verhältnismäßig rascher Aufeinanderfolge darf nicht überraschen. So läßt sich für die Provinz Ägypten die Einrichtung eines periodischen Zensus nachweisen, der alle 14 Jahre vorgenommen werden mußte. Bestand für die Provinz Syrien, was sehr wahrscheinlich ist, dieselbe Bestimmung, so müßte der „erste Zensus", den Lukas erwähnt, etwa in die Jahre 8 oder 7 v. Chr. fallen. Allerdings war damals Quirinius nicht Statthalter von Syrien. Das fordert auch die Notiz des Lukas keineswegs (ἡγεμονεύοντος). Es genügt, daß Quirinius um diese Zeit mit einer außerordentlichen Mission im Orient und speziell in Syrien betraut war. Eine solche, die zunächst militärischer Natur war, steht auch anderweitig fest. Sie fällt in die letzten Jahre Herodes des Großen, etwa in die Zeit der syrischen Statthalter Sentius Saturninus und Quintilius Varus. Sarturninus war Statthalter von 9 bis 6 v. Chr. Ist die Schätzung noch unter ihm erfolgt, dann kommen wiederum die Jahre 8 oder 7 in Frage. Wirklich berichtet Tertullian als feststehende Tatsache (constat), daß die

von Lukas erwähnte Schätzung unter Sentius Saturninus stattgefunden habe. Damit ist auch für das Geburtsdatum Jesu ein fester Anhaltspunkt gegeben. Es bestätigt sich das Ergebnis der astronomischen Berechnung, die das Jahr 7 vor Beginn unserer heutigen, von dem Mönch Dionysius Exiguus (um 525 n. Chr.) in Aufschwung gebrachten Zeitrechnung als das Geburtsjahr des Herrn feststellt. Eine andere Lösung rechnet mit einer zweimaligen Statthalterschaft des Quirinius. Am Ende der ersten 11—9 v. Chr. hätte dann Quirinius den Zensus angeordnet, ausgeführt hätte ihn sein Nachfolger Saturninus. Vgl. H. Dessau, (Klio VII 3/4 [1921], 252—258). Zum Ganzen vgl. L. Cl. Fillion, Vie de N.-S. Jésus-Christ I (1922) 507 ff.

7 In Ägypten (ein Gleiches wird man auch für Syrien annehmen müssen) war mit der Bekanntmachung des Zensus auch immer die Aufforderung verbunden, daß Weggezogene in ihre Heimat zurückkehren sollten, wohin sie iure gehörten. Mußte Joseph unter den gegebenen Umständen darin nicht einen Wink der Vorsehung erkennen? Vgl. Wikenhauser im Oberrhein. Pastoralblatt XVI (1914) 197—203.

8 Über die zahlreichen kritischen Einzelfragen vgl. etwa J. M. Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas (1910); P. Vogt, Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas (Bibl. Studien XII, Heft 3 [1907]).

9 Eine sehr annehmbare Erklärung vertritt neuerdings wieder Holzmeister, Ein Erklärungsversuch der Lukasgenealogie, in der Zeitschr. für kath. Theol. 1923, S. 184 ff.: 1. Der Stammbaum ist, wie die Konstruktion von Luk. 3, 23 fordert, als Stammbaum Josephs zu fassen. 2. Trotzdem führt er, wie die älteste Überlieferung festhält, die Ahnen der Gottesmutter auf. 3. Joseph ist als Schwiegersohn des Heli (den auch der Talmud als Vater Marias nennt) durch eine Art Adoption, die besonders wahrscheinlich ist, wenn Maria Erbtochter war, in das Geschlecht der Gottesmutter eingetreten und wird in diesem Sinne „Sohn des Heli" genannt. Die adoptierte Vaterschaft ließ aber die natürliche Vaterschaft nicht in gleichem Maße zurücktreten wie die Leviratsehe, so daß Joseph wirklich einen zweifachen Stammbaum besaß. — Daß auch Maria aus dem Geschlechte Davids stammte, ist der einmütige Glaube der ältesten Christenheit (Ignat. Ant., Ad Eph. 18, 2; Ad Smyrn. 1, 1; Ad Trall. 9, 1. Iust., Dial. cum Tryph. 43 45 100 120. Tertull., Adv. Marc. 3, 17 20; 4, 1 u. ö.).

10 Über die abweichende, aber sicher nicht ursprüngliche Lesart einiger Handschriften: „Jakob erzeugte Joseph; Joseph, mit dem die Jungfrau Maria verlobt war, erzeugte Christus", die jedoch keine Leugnung der übernatürlichen Geburt Jesu besagen will, vgl. J. Mader in der Bibl. Zeitschr. XI 281 f.

[11] Vgl. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn (Bibl. Zeitfr. 1917). — Auch der neue religionsgeschichtliche Erklärungsversuch von Ed. Norden (Die Geburt des Kindes [1924]) führt keinen Schritt weiter. Gestützt auf Plutarch (Numa 4) möchte Norden den Ursprung der Geburtsgeschichte in der ägyptischen Mythologie und Priesterlehre sehen. Doch der ägyptischen Mythologie fehlt der entscheidende Begriff der Jungfräulichkeit im religiösen Sinne. Deshalb denkt Norden an eine gräko-ägyptische Synthese, deren Spuren er bei Philo nachzuweisen sucht. Doch hat er die philonische Stelle (de Cherubim 12—15) gründlich mißverstanden. Philo spricht hier weder von einem „Geschlechtsverkehr Gottes mit auserwählten Jungfrauen" noch von einer „jungfräulichen Geburt". Der Sinn der Stelle ist dieser: Von gewissen Männern, die durch Weisheit und Tugend ausgezeichnet waren, sagt die Schrift nicht (wie von Adam u. a.), daß sie ihre Weiber erkannt hätten. Dieser Unterschied in der Berichterstattung hat nach Philo einen geheimnisvollen Sinn und fordert ein tieferes, geistigeres Verständnis. Das Weib ist das Sinnbild der Sinnlichkeit. Die wahre Erkenntnis ist aber geistiger Art und bedeutet Abkehr von der Sinnlichkeit. Sagt also die Schrift von gewissen tugendhaften Männern der Vorzeit nicht, sie hätten ihre Weiber erkannt, so will sie dadurch geheimnisvoll andeuten, daß sie Liebhaber der Weisheit waren. Berichtet sie trotzdem, daß sie mit irdischen Weibern verbunden waren, so muß eine höhere Deutung unter diesen Frauen (wie das schon die Namen Sara, Rebekka, Lea, Zippora nahelegen) Sinnbilder von Tugenden verstehen. Die Tugenden aber bringen aus ihrem mütterlichen Schoße die guten Werke hervor. Die Kraft dazu trägt die Tugend nicht in sich selbst, noch empfängt sie diese von dem, der sich ihr ergeben hat; sie empfängt vielmehr von Gott, während ihre Früchte dem gehören, der sich ihr verbunden hat. Das deutet wiederum die Schrift geheimnisvoll an, indem sie von einer wunderbar verliehenen Fruchtbarkeit (nicht von einer jungfräulichen Geburt!) der Sara, Lea, Rebekka und Zippora berichtet. Der tiefste Sinn dieser Aussagen (das legt schon die realistische Ausdrucksweise nahe) kann, so meint Philo, nur der sein, daß die in Rebekka und Zippora versinnbildeten Tugenden von Gott selbst empfangen. Darum wendet sich Gott auch beim Propheten Jeremias an die Tugend mit den Worten: „Hast du mich nicht... Mann deiner Jungfräulichkeit genannt?" Darin liegt zugleich angedeutet, daß die gottverbundene Tugend die Geistigkeit und Jungfräulichkeit der Gesinnung fordert. Demgemäß wird sie auch nicht in gewöhnlichen Weibern, sondern in Frauen versinnbildet, die durch ihren geistigen Verkehr mit Gott gleichsam wieder Jungfrauen wurden: eine ernste Mahnung für diejenigen, die nach Weisheit streben, nicht durch Nachgiebigkeit gegen die sinnlichen Begierden zum Weibe zu werden, sondern in jungfräulicher Gesinnung zu verharren. — Es genügt, diese Analyse einer von Norden völlig mißverstandenen Stelle

zu geben, um den wissenschaftlichen Wert seiner religionsgeschichtlichen Erklärung erkennen zu lassen. Da hätte es doch näher gelegen, bei Philo an eine alttestamentlich-jüdische statt an eine gräko-ägyptische Synthese zu denken. (Allerdings meint Norden, die Idee der Jungfräulichkeit im religiösen Sinn sei auch dem Judentum wesensfremd. Das ist jedoch ein Irrtum, wie schon Judith 8, 4; 9, 4; 1 Hen. 108, 7—9; Test. Is. 2 beweisen.) Aber gesetzt den Fall, alttestamentliche Erzählungen von einer übernatürlich bewirkten Fruchtbarkeit hätten in Verbindung mit der späteren Hochschätzung der Jungfräulichkeit da und dort einmal zur Konzeption der Idee von einer jungfräulichen Geburt geführt, so ist damit für die Erwartung eines jungfräulich geborenen Messias noch gar nichts bewiesen. Und doch könnte nur die Allgemeinheit einer solchen Erwartung die Möglichkeit (nicht die Tatsächlichkeit) der Legendenbildung von einer jungfräulichen Geburt in den urchristlichen Kreisen erklären.

[12] Zu dem Besten, das katholischerseits über die Kindheitsgeschichte geschrieben wurde, gehört P. Durand, L'enfance du Christ d'après les évangiles canoniques (1908). — Eine kurze Übersicht über die religionsgeschichtlichen Probleme gibt C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testaments (1909) 223 ff.

[13] Außer Henoch kommen besonders die Assumptio Mosis (aus dem Anfang des 1. Jahrh. n. Chr.), das Buch der Jubiläen (1. Jahrh. n. Chr.), das vierte Esrabuch (nach der Zerstörung Jerusalems) und die Baruchapokalypse (70—150 n. Chr.) in Frage (s. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II [1900]).

[14] Vgl. dazu W. Bousset, Religion des Judentums (1906) 255—267 297—308; J. Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte II (1910) 133—223; P. Volz, Jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba (1903) 62—68 85 f. 236 258.

[15] Ant. 8, 25.

[16] Vgl. etwa J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament (Bibl. Zeitfr. 1919); P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient (Bibl. Zeitfr. 1921).

[17] Die Annahme einer dreijährigen Wirksamkeit wird am häufigsten vertreten; vgl. Fillion a. a. O. II 5 ff. Aber auch die Vertreter einer zweijährigen Lehrtätigkeit sind zahlreich; vgl. J. M. Pfättich, Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes (1911). Neuerdings mehren sich selbst wieder die Stimmen für eine bloß einjährige Wirksamkeit des Herrn, zuletzt Cladder, Unsere Evangelien 205 ff.

[18] Über das „fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius" vgl. neuerdings C. Cichorius, Chronologisches zum Leben Jesu, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1923, 1./2. Heft, S. 16 ff.

[19] Im Sommer 51, als Gallio Prokonsul von Achaia wurde, war Paulus bereits über ein Jahr in Korinth (vgl. die interessanten Aus-

führungen bei Ad. Deißmann, Paulus ² [1925] S. 203 ff.). Vorher hatte er nach einer siebzehnjährigen Wirksamkeit in Syrien und Cilicien längere Zeit in Macedonien und Galatien geweilt und dort blühende Gemeinden gegründet. Vgl. noch v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums I ⁴ (1923) S. 60 Anm. 5. Über andere Auffassungen vgl. A. Steinmann, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes (1906) 29 f.

[20] Flav. Ios., Ant. 8, 2, 5.

[21] Den Eintritt des heilskräftigen Sprudels, der immer bald wieder aussetzte, führte der Volksglaube auf die Tätigkeit eines Engels zurück. Aber das Evangelium sagt das nicht, da Joh. 5, 4 nach dem Ausweis der Textüberlieferung eine spätere Glosse ist.

[22] Les évangiles et la seconde génération chrétienne (1877) S. 542.

[23] Vielleicht ist auch der Herrenbruder Simon mit dem Apostel Simon identisch.

[24] Eine Verbindung von Mark. 3, 21 und 3, 30 ist vollkommen willkürlich. Vielmehr wird die V. 21 genannte Abordnung mit den Pharisäern auf eine Stufe gestellt und mit ihnen abgefertigt: Sie lästern beide den Geist, der aus Jesus spricht! Die einen sagen: „er ist wahnsinnig geworden" (ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη); die andern: „er ist besessen" (ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει).

[25] Sog. „heilige Schekel", ungefähr 78 Mark.

[26] Vgl. etwa J. Sickenberger, Zur Frage nach dem Todestage Christi, in der Kirchengeschichtl. Festgabe, A. de Waal dargebracht (1913). Die einschlägige Literatur s. bei B. Frischkopf, Die neuesten Erörterungen über die Abendmahls-Frage, in den Neutest. Abhd. 1921.

[27] Zu dem jüdischen Begriff der Gotteslästerung im weiteren Sinn vgl. H. L. Strack und P. Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch (1922) 1016 ff.

[28] Cicero nennt sie crudelissimum taeterrimumque supplicium (In C. Verrem 5, c. 64).

[29] Der Zusatz: μετὰ τὴν ἔγερσιν (er fehlt in syr^h) ist wohl als spätere Korrektur zu streichen.

[30] Statt „Der Vorhang des Tempels zerriß" hatte das Hebräer-Evangelium: „Die Überschwelle des Tempels von ausnehmender Größe zerbrach und spaltete sich und stürzte zusammen." Die jüdische Tradition berichtet (Joma 6, 43 61 Bar.): „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Heiligtums ist die westliche Lampe (auf dem siebenarmigen Leuchter) erloschen.... Ferner hatte man die Türen des Tempels am Abend verschlossen, und als man frühmorgens hinkam, fand man sie offen." Ähnlich Josephus in Bell. Iud. 6, 5, 3, der aber das merkwürdige Ereignis auf das Passahfest des Jahres 66 verlegt.

[31] Nur dies kann der ursprüngliche Sinn der Worte Jesu sein, er werde den Jüngern nach Galiläa vorausgehen (bei Markus 16, 7 allerdings

etwas verdunkelt). Sie schließen darum die ersten Erscheinungen in Jerusalem nicht aus, sondern setzen sie eher voraus.

[32] Eine gute Übersicht über die Probleme der Auferstehungsberichte sowie über die einschlägige Literatur s. bei H. Felder, Jesus Christus II [2] (1921). Eine gedrängte Zusammenstellung der religionsgeschichtlichen Fragen gibt H. Lohmann, Die Auferstehung Jesu nach dem Neuen Testamente (Bonner Dissert., 1916). — Über die Literatur zum Leben Jesu vgl. etwa C. Hase, Die Geschichte Jesu [2] (1891); A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede [2] (1913 — von dem einseitigen Standpunkt des extremen Liberalismus aus); für die neuere Zeit: H. Jordan, Jesus und die modernen Jesusbilder [2] (1909). — Von den Darstellungen des Lebens Jesu seien nur genannt: B. Weiß, Das Leben Jesu [4] (1902). O. Holtzmann, Leben Jesu (1901). W. Bousset, Jesus [3] (1906). H. Schell, Christus [3] (1923). J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien (Bibl. Zeitfr. VII, 11/12; VIII, 9/10; X, 4/6). J. Grimm, Das Leben Jesu (1876—1899), neu herausg. von J. Zahn (1920 ff.). L. Cl. Fillion, Vie de N.-S. Jésus-Christ (1922).

[33] A. Hauck, Jesus (1921) 53.

[34] Heiler, Das Wesen des Katholizismus (1920) 130.

[35] Näheres s. etwa bei P. Feine, Jesus Christus und Paulus (1902) 97 ff.; J. Hänel, Der Schriftbegriff Jesu (1919).

[36] Über die Geistesart Jesu vgl. besonders noch Th. Adamson, Studies of the Mind in Christ (1898); Th. Robinson, Studies in the Character of Christ (1900). Zur Pädagogik und Lehrweise des Herrn s. M. Meschler, Charakterbild Jesu [3] (Gesammelte kleinere Schriften, 1916); J. Delbrel, Jésus, éducateur des Apôtres (1917).

[37] Die Lebensanschauungen der großen Denker (1902) 155 f.

[38] Eine ausführliche Untersuchung über das Charakterbild Jesu s. auch bei H. Felder, Jesus Christus II [2] (1921) 269 ff. (mit reicher Literatur). Von neueren Darstellungen vgl. etwa noch J. Leipoldt, Die männliche Art Jesu [2] (1920); K. Deißner, Die Einzigartigkeit der Person Jesu (1919); A. Hauck, Jesus (1921).

[39] Vgl. Dalmann, Worte Jesu 191—197.

[40] Aus der Fülle der Literatur seien nur genannt: H. Lietzmann, Der Menschensohn (1896; mit einer Literaturübersicht); F. Tillmann, Der Menschensohn (Bibl. Stud. XII, 1. u. 2. Heft; 1907); W. Bousset, Kyrios Christos [2] (1921) 7—13. Gegen den Versuch, das Wort als Selbstbezeichnung Jesu zu bestreiten, wendet sich mit guten Gründen Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II (1921) 335 ff. Zu den kühnsten Versuchen der Kritik gehört eine neue, in allen Teilen unbewiesene Hypothese Reitzensteins (Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (Sitzungs-Ber. der Heidelb. Akad. der Wiss. 1919; vgl. Das iranische Erlösungsmysterium [1921] 111 f.): Reitzenstein

konstruiert aus der jungen, von christlichen Gedanken durchtränkten mandäischen Literatur eine mandäische Apokalypse, die kurz nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sei. In dieser hätte ein messianischer Menschensohn (Enoš-Uthra) eine Rolle gespielt, und von da sei er in die Evangelien übernommen worden. Die These scheitert schon an der wesentlichen inhaltlichen Verschiedenheit beider Menschensohnvorstellungen. Eine scharfsinnige Kritik der Reitzensteinschen Hypothese s. bei J. Scheftelowitz, Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums (1922) 57 ff.

[41] Bousset (a. a. O. 53) hält dafür, daß 4 Esra 13, 32 37 52; 14, 9 nicht υἱός, sondern παῖς zu lesen war. Aber beide Ausdrücke können inhaltlich gleichbedeutend sein. Der Zusammenhang (es handelt sich offenbar um eine Betonung des einzigartigen und nahen Verhältnisses des Messias zu Gott) fordert die Übersetzung: „mein Sohn", nicht: „mein Knecht". Übrigens wird fast an allen Stellen die Beziehung auf Psalm 2 deutlich.

[42] Vgl. die sorgfältige Exegese des Logions bei Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth. 11, 27 (Luk. 10, 22); eine kritisch-exegetische Untersuchung (1912).

[43] Vgl. H. L. Strack und P. Billerbeck a. a. O. 607.

[44] Näheres s. bei J. Weiß, Das Logion Matth. 11, 25—30 [Neutest. Studien, G. Heinrici zu seinem 70. Geburtstage dargebracht (1914) 124].

[45] Agnostos Theos (1913) 98.

[46] Vgl. G. Heinrici, Die Hermes-Mystik und das Neue Testament (1918) 171 f.

[47] Im Sinne des mystischen Doppelerkennens müßte die Stelle lauten, wie schon J. Weiß hervorgehoben hat: „Niemanden erkennt der Vater außer den Sohn."

[48] Vgl. E. Krebs, Der Logos als Heiland (1910).

[49] Das gilt trotz G. Wetter (Der Sohn Gottes [1916]), der die Wunder, den vorzeitlichen Ursprung, die Offenbarungstätigkeit, das Richteramt und die Glaubensforderung als „hellenistisch" ansprechen möchte. Als ob nicht alle diese Gedanken in der spätjüdischen Messiaserwartung und in der rabbinischen Theologie grundgelegt wären!

[50] Das gilt auch für die hellenistischen Gottessöhne. Gerade die von Celsus überlieferte Formel (vgl. G. Wetter a. a. O. 4): ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον zeigt, wie vag diese Vorstellungen im Grunde gewesen sind. Sie verstehen sich nur als Ausdrücke eines gesteigerten prophetischen Bewußtseins und aus der pantheistischen Verschwommenheit und Unbestimmtheit des hellenistischen Gottesbegriffs.

[51] Symb. Athan. vgl. Denzinger, Enchiridion Symbolorum [15] (1922) nr. 39. Die Literatur über das Selbstbewußtsein Jesu ist bei Felder (I [3], 1923) zusammengestellt. Eine knappe, aber sehr wertvolle Studie zu unserer

Frage bietet F. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes[3] (Bibl. Zeitfr. 1921). Vgl. auch die unten zitierten Werke über die Theologie des Neuen Testaments.

II. Die messianische Verkündigung

[1] Zu diesem und den beiden folgenden Kapiteln vgl. die vorzügliche Monographie von P. Batiffol, L'enseignement de Jésus (1909); ferner H. Schell, Jahve und Christus[3] (1908); H. Felder, Jesus Christus II[2] (1921) (mit reicher Literaturangabe); von andern Gesamtdarstellungen etwa H. Wendt, Die Lehre Jesu[2] (1901); A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (zahlreiche Auflagen seit 1900); P. Wernle, Jesus (1916); G. Dalmann, Die Worte Jesu I (1898); W. Bousset, Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judentum (1902), sowie die zahlreichen Darstellungen der neutest. Theologie: P. Feine, Theologie des Neuen Testaments[4] (1922); H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments[3] (1920/21); P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion[2] (1904); B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie des Neuen Testaments[7] (1903) u. a. Auf katholischer Seite fehlt bis jetzt ein entsprechendes Werk. Im einzelnen s. noch: F. Tillmann, Die Frömmigkeit des Herrn und seines Apostels Paulus (1920); W. Tosetti, Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien (1918).

[2] Markus und Lukas gebrauchen durchweg den Ausdruck „Reich Gottes". Matthäus verwendet häufiger den Terminus „Reich der Himmel". Das ist ein Hebraismus, der im Sinn der rabbinischen Gepflogenheit das Aussprechen des Gottesnamens vermeiden will. „Himmel" steht für Gott. Es ist deshalb keinerlei Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen.

[3] Wie machtvoll diese Überzeugung bereits in der ältesten Zeit die hervorragenden Führer des Volkes durchdrungen hatte, beweist die zögernde Haltung Samuels, als sein Volk nach einem irdischen König verlangte. Das schien ihm wie ein Abfall von der Bundesidee. In der Tat lag eine Trübung des theokratischen Gedankens nahe: „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, daß ich nicht König sei über sie" (1 Kön. 8, 7).

[4] Eine kurz orientierende Übersicht über die Entwicklung der alttestamentlichen und jüdischen Gottesreichsidee gibt Frings, Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien, im „Katholik" 1917 I 178—182. Eine Zusammenstellung der einschlägigen Literatur s. bei A. Steinmann, Jesus und die soziale Frage (1920) 38—39. Von den Handbüchern der alttestamentlichen Theologie vgl. etwa E. König, Theologie des Alten Testaments (1922).

[5] Den eingehenden Nachweis s. bei K. Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit der Eschatologie Jesu (1916) 148 ff. — Unsere folgende Erklärung weicht zwar von der vulgären Auffassung ab und soll auch keineswegs

mehr bedeuten als einen „Lösungsversuch". In der Parusiefrage, die soviel Dunkelheiten und Rätsel birgt, muß jeder Erklärungsversuch willkommen sein, der sich auf den Boden der Quellen stellt und dem göttlichen Charakter der Person Jesu gerecht wird. Wenn es feststeht, daß Jesus die aus dem Alten Testament und dem Spätjudentum geläufigen Messias- und Gottesreichsvorstellungen mit einem vollkommen neuen geistigen Inhalt erfüllte, dann ist nicht einzusehen, warum er nicht auch die demselben Vorstellungskreis entnommenen Gerichtsbilder vergeistigt haben sollte, ohne daß die Wirklichkeit des (überzeitlichen) Gerichtsaktes darum abgeschwächt wird. Diese Auffassung hat um so mehr recht, als die Gerichtsschilderungen Jesu dieses vielfach nur als Einleitung der überzeitlichen, himmlischen Seligkeit (bzw. der ewigen Unseligkeit) darstellen (vgl. besonders Matth. 19, 28, wo der Gerichtsakt selbst einen Bestandteil des künftigen Gottesreiches bedeutet). Gewiß hat das Urchristentum zwischen dem geistigen Inhalt und seiner bildlichen Einkleidung bei dem Gerichtsgedanken ebensowenig eine scharfe Scheidung vollzogen wie bei der Messias- und Gottesreichsidee überhaupt. Das beweist die ganze Eigenart seiner eschatologischen Erwartungen. Aber wie wenig man im Grunde an der bildlichen Vorstellung als solcher hing, zeigt die Mannigfaltigkeit ihrer Ausprägung. So stellt z. B. der hl. Paulus die Parusie bald als ein „Herabsteigen" des Herrn „vom Himmel", bald als ein „Empor-getragen-werden" der Menschen „in die Lüfte" dar, „Christus entgegen, um so immer mit dem Herrn zu sein" (1 Thess. 4, 16 17). Das alles sind Gleichnisse, im einzelnen durch die Eigenart des antiken Weltbildes bestimmt, um den einen Gedanken zu veranschaulichen: Christus ist Weltenrichter; an ihm entscheidet sich das Geschick jedes einzelnen und der ganzen Menschheit für immer und ewig; das Weltgericht ist die letzte und ewige Offenbarung seines messianischen Königtums.

6 Die Übersetzung nach W. Schmidt in „Theologie und Glaube" 1921, 257 ff. 321 ff. Doch glaubte ich die strophische Gliederung aufgeben zu müssen, da ich der ihr zu Grunde liegenden Texterklärung nicht mehr ganz zustimme.

7 W. Bousset, Die Religion des Judentums [2] 228 f.

8 Iust., Apol. I 61 zitiert als Herrenwort: „Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen."

9 Eine Gleichsetzung von Gottesreich und Kirche erblicken manche im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24—30, 36—43) und vom Fischnetz (Matth. 13, 47—50). Deutlicher könnte man das Bild der Kirche in dem Gleichnis vom Hochzeitsmahle (Matth. 25, 11 ff.) gezeichnet sehen. Viele katholische Ausleger verweisen auf Matth. 16, 17—19, wo „Kirche" und „Gottesreich" völlig dasselbe seien. So auch B. Bartmann, Das Gottesreich in der Heiligen Schrift, in Bibl. Zeitfr. 1912, 40; vgl. auch seine Schrift: Das Himmelreich und sein König (1903). Aber

„die Schlüssel des Himmelreiches" bedeuten hier den ganzen, Himmel und Erde umfassenden Machtbereich Gottes. — Die Literatur über den Gottesreichsbegriff s. bei Felder a. a. O. II und bei Steinmann a. a. O.

[10] Über Jesu Stellung zum Gesetz vgl. etwa K. Benz, Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz, in Bibl. Stud. XIX, Heft 1 (1914), und Steinmann a. a. O. 6—17.

[11] Selbst Heiler (Das Wesen des Katholizismus, 1921) muß das vorsichtige Zugeständnis machen: „Die Jenseitsrichtung und Weltverachtung der katholischen Mystik hingegen hat die supranaturale Art des Religiösen besser bewahrt und in den Herzen der katholischen Frommen die Gottinnigkeit, dieses kostbarste Kleinod aller Mystik, vor der Verflüchtigung geschützt" (S. 85). „Wenn dem evangelischen Volke vielfach die Unmittelbarkeit des geheimnisvollen Gottesumgangs, die Lebendigkeit des verborgenen religiösen Innenlebens fremd geworden ist, so liegt eine Hauptursache darin, daß das Verständnis für die Mystik... verloren gegangen ist" (S. 113).

[12] Wenn einzelne Stoiker wie Seneca sich zum Jenseitsglauben bekannt haben, so standen sie hier unter dem Einfluß der platonischen Philosophie. Dem stoischen System ist er wesensfremd.

[13] Ench. 33, 8.

[14] Zum Besten, was über Buddha und Buddhismus geschrieben wurde, gehört A. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde [5] (1906). Vgl. ferner J. Dahlmann, Buddha (1898); A. Goetz, Die Glaubenslehre des älteren Buddhismus, im „Katholik" 1913.

[15] Vgl. den Bericht in Kap. 4 und 8 der Vita s. Catharinae in den A. S. S. B., 5. Septemberband, 159 B 172 E 173 B.

[16] Fr. W. Foerster, Christus und das menschliche Leben (1922) 151.

[17] Zur Sittenlehre Jesu im allgemeinen vgl. noch E. Grimm, Die Ethik Jesu [2] (1917); O. Kirn, Die sittlichen Forderungen Jesu (1910); W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu [3] (1922); F. Tillmann, Persönlichkeit und Gemeinschaft (Rektoratsrede 1919); F. Sawicki, Das Ideal der Persönlichkeit (1922); P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu (Bibl. Zeitfr. 1913).

[18] Bell. Iud. 3, 3, 2.

[19] Zur Literatur s. A. Steinmann, Jesus und die soziale Frage (1920). Vgl. auch die wertvolle Studie von F. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie] (1921).

III. Die messianische Stiftung

[1] Über den Universalismus Jesu vgl. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission ([2] 1925).

[2] Contra Apionem 2, 164 f.

[3] P. Batiffol, L'église naissante et le catholicisme, übersetzt und eingeleitet von F. X. Seppelt: Urkirche und Katholizismus [1] (1910) 192.

[4] Clem. 42, 1 ff.; 44, 1 ff.

[5] Vgl. neuerdings S. Euringer, Der locus classicus des Primates (Matth. 16, 18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur (1922) 141—179.

[6] Die Stelle, die sich in Jalkut Schim'oni zu 4 Mos. 23, 9 findet, ist ein Zitat aus Jelamdenu. Näheres s. bei K. G. Goetz, Zwei Beiträge zur synopt. Quellenforschung, in Zeitschrift für die neutest. Wiss. XX (1921) 165 ff. Wenn Goetz trotzdem Matth. 16, 18 nicht als Herrenwort gelten läßt, so gibt er dafür keinen andern Grund als seinen Ausfall bei Markus und Lukas. Das ist bare Willkür; s. S. 340.

[7] Näheres s. in dem oben genannten Aufsatz von Goetz.

[8] Vgl. K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen, in der Theol. Quartalschr. 1914, 193. Hier siehe auch die Belege im einzelnen.

[9] Zum Ganzen vgl. noch St. v. Dunin Borkowski, Die Kirche als Stiftung Jesu, in Esser-Mausbach: Religion, Christentum, Kirche III [5] (1923); H. Dieckmann, Die Verfassung der Urkirche (1923) (mit Angaben neuerer Literatur in den Anmerkungen); zur Primatsfrage besonders F. Tillmann, Jesus und das Papsttum (1910).

[10] Für die Firmung: Luk. 24, 49; Apg. 1, 5; Joh. 7, 38. Für die Krankensalbung: Jak. 5, 14; Mark. 6, 13; vgl. Matth. 10, 8; Luk. 9, 2. Für die Priesterweihe: Joh. Kap. 17. Für die Ehe: Matth. 19, 4 ff.; 5, 28.

[11] Für die Firmung: Apg. 8, 14 ff.; 19, 5 f.; Hebr. 6, 1 ff. Für die Krankensalbung: Jak. 5, 14 f. Für die Priesterweihe: Apg. 6, 6; 13, 3; 14, 22; 1 Tim. 4, 14 u. ö. Für die Ehe: 1 Kor. 7, 39; 7, 10 ff.; Eph. 5, 22 ff.

[12] Allerdings wird die (ohne Wassertaufe) erfolgende „Geistestaufe" der Apostel der Wassertaufe des Johannes gegenübergestellt (Apg. 1, 5). Das beweist aber nichts gegen die Tatsache, daß die erste, grundlegende Geistestaufe „zur Sündenvergebung" (welche bei den Aposteln der gnadenvolle Umgang mit Jesus ersetzt hatte) für alle andern in der Wassertaufe auf den Namen Jesu gegeben war.

[13] „Zungenreden" und „Weissagen" sind die charakteristischen Äußerungen dieser zweiten „Geistestaufe" (vgl. Apg. 19, 6). Sie sind der sichtbare Ausdruck der gesteigerten Glaubenskraft und Glaubensbegeisterung, welche die Handauflegung vermittelte. Doch darf diese charismatische Geistestaufe nicht ohne weiteres und überall mit dem Sakrament der Firmung gleichgesetzt werden, da sie bereits vor der Taufe (bisweilen auch ohne Handauflegung) erfolgen konnte (vgl. Apg. 9, 17 18; 10, 44 ff.). — Wenn die charismatische Geistestaufe in der Apostelgeschichte vor der unsichtbaren Geistesmitteilung der Wassertaufe auf

den Namen Jesu in den Vordergrund rückt („den Heiligen Geist empfangen" bezeichnet geradezu die charismatische Geistesausgießung; Apg. 8, 15 ff.), dann erklärt sich das leicht aus der überragenden Bedeutung, welche die Geistesgaben für das urchristliche Gemeindeleben haben mußten.

14 Mark. 16, 16 ist wohl nur eine freiere Wiedergabe des Taufbefehls Matth. 28, 19.

15 Die Frage „nach dem Sinn und Recht der Kindertaufe" kann hier nicht erörtert werden. Aber was immer gegen ihren „magischen" Charakter eingewendet wurde, wird schon durch den Hinweis auf die Kindersegnung Jesu widerlegt. Diese war gewiß keine leere Zeremonie, sondern der wirksame Ausdruck des Gnadenwillens Jesu: das gefürchtete opus operatum!

16 Die sonderbare Meinung, als ob es sich bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie gar nicht um ein Mahl gehandelt habe, bedarf kaum der Erwähnung. Auch Paulus (1 Kor. 11, 25 b) widerlegt sie.

17 F. Kattenbusch, Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche[3] XII 672.

18 Aus der Fülle der Literatur seien genannt: E. Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie VII 1 (1903); W. Heitmüller, Im Namen Jesu, in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments I 2 (1903); H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes (1908); W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament, in Bibl. Zeitfr.[3] 1921, Literatur zur Abendmahlsfrage s. bei B. Frischkopf, Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage (1921). Vgl. etwa noch W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament, in Bibl. Zeitfr. 1911; J. Brinktrine, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrh. (1918).

Schlußwort

1 So R. Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart (1922) 158 ff.

2 R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart (1904) 1.

3 Fr. W. Foerster, Christus und das menschliche Leben (1922) 119.

4 R. Eucken, Können wir noch Christen sein? (1911) 109.

5 R. Eucken, Sinn und Wert des Lebens (1908) 89. Über moderne Erlösungstheorien vgl. E. Krebs, Dogma und Leben ([2]1923) 346 ff.; Heiland und Erlösung (1914) 28 ff.

Von demselben Verfasser im gleichen Verlag:

Das theologische System der
Consultationes Zacchaei et Apollonii
Mit Berücksichtigung ihrer angeblichen Beziehung
zu J. Firmicus Maternus
Freiburger theolog. Studien, 25. Heft